۱

مبدء و معاد ... عربی مصنف شیخ رئیس ابو علی سینا ...

خط نسخ ۳۳ سطری - درجه سوم نفیس - عدد اوراق ۲۸
طول ۲۷ عرض ۲۰ به قطعه

وقفی مرحوم میرزا رضا خان نائینی

باز بین شد
۱۳۵۳ خ

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: مبدء و معاد — عربی
مصنف / مؤلف: شیخ رئیس ابی علی سینا
خطی / چاپی: نسخ ۳۳ سطری
سال طبع یا تحریر: — عدد اوراق: ۲۸ (۳۳)
جزء کتب: حکمت خطی شماره: ۹۷۴۰
شماره عمومی: ۸۶۳ شماره قبض: ۱۹۲۹
واقف: میرزا رضا خان نائینی تاریخ وقف: مرداد ۱۳۱۱
طول: ۲۷ عرض: ۲۰ سانتیمتر قطعه

باسمه تعالی

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	مبدأ و معاد		
	درجه نفاست	نفیس	نوع	خطی ☑ / چاپ سنگی ○
	شماره اموالی	۸۶۳	اندازه	۲۰ × ۲۷
	قطع	وزیری بزرگ	تعداد اوراق	۳۳
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ ☑ / ۲۰ ○ / ۵۰ ○ / ۸۰ ○	از هم پاشیدگی عطف	دارد ○ / ندارد ☑
	نیاز به جعبه	دارد ○ / ندارد ☑	نوع آفت	شیمیایی ○ / زیستی ○ / فیزیکی ○
	نیاز به جلد سازی	دارد ☑ / ندارد ○	نیاز به مرمت جلد	دارد ○ / ندارد ☑
	نیاز به مرمت اوراق	دارد ○ / ندارد ☑	نیاز به دوخت عطف	دارد ○ / ندارد ☑
	نیاز به لکه گیری	دارد ○ / ندارد ☑	نیاز به گردگیری	دارد ○ / ندارد ☑
	نیاز به آفت زدایی	دارد ○ / ندارد ☑	نیاز به اسیدزدایی	دارد ○ / ندارد ☑

بررسی کنندگان: ۱. فریدون ۲. احسن ۳. ابراهیمی
ناظر:
اقدامات انجام شده:
تاریخ بررسی: تاریخ اقدام:

كتابخانه آستانه قدس
كتابخانه آستان قدس رضوى ويژه كتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلواته على خير خلقه محمد واله الطيبين **وبعد** فاني اريد
ان ادل في هذه المقالة على حقيقة ما عند المشائين المحصلين من حال المبدأ والمعاد تقربا به الى
الشيخ الجليل ابي احمد محمد بن ابراهيم الفارسي فتضمن هذه مقالتي هذه ثمرتي علمين كبيرين
احدهما الموسوم بانه في ما بعد الطبيعيات والثاني العلم الموسوم بانه في الطبيعيات فان ثمرة
العلم الذي هو في ما بعد الطبيعيات هو القسم المعروف منه باثولوجيا وهو في الربوبية والمبدأ
الاول ونسبة الموجودات على ترتيبها اليه وثمرة العلم الذي في الطبيعيات هو معرفة بقاء
النفس الانسانية وانها ذات معاد وقسمت هذا الكتاب الى مقالات ثلث **المقالة الاولى**
في اثبات المبدأ الاول للكل ووحدانيته وتعديد الصفات التي يليق به **المقالة الثانية** في الدلالة
على ترتيب فيض الوجود عن وجوده مبتدئا عن اول موجود عنه الى اخر الموجودات بعده **المقالة الثالثة**
في الدلالة على بقاء النفس الانسانية والسعادة الحقيقية الاخروية والتي هي سعادة ما وغير
الحقيقية والشقاوة الحقيقية الاخروية والتي هي شقاوة ما وغير الحقيقية في الاخروية والحري
في هذه المقالات ان اوضح ما اغلقوا واعلن ما ستروا وكتموا واجمع ما فرقوا وابسط ما اجملوا
بمقدار الوسع القاصر الذي لمثلي ممن مني بانقراض زمان العلماء وانصراف الهمم الى اغراض شتى
وتسلط المتعصب على من يتعاطى الحقيقة طرفا ثم كلال الجد وانقلاب الغرب يثني من خاطر الممتحن
عثل محتى والمدفوعين الى ما دفعت اليه من نوائب الزمان والله المستعان وبه الحول والقوة

فصل في تعريف واجب الوجود وممكن الوجود ان واجب الوجود هو الموجود الذي
متى فرض غير موجود لزم منه المحال والممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود او موجودا
لم يلزم منه المحال والواجب الوجود هو الضروري الوجود والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة
فيه بوجه اي لا في وجوده ولا في عدمه فهذا هو الذي نعنيه في هذا الموضع بممكن الوجود
وان كان قد يعني بممكن الوجود ما هو في القوة ويقال الممكن على كل صحيح الوجود قد فصل ذلك
في المنطق ثم ان الواجب الوجود قد يكون بذاته وقد يكون لا بذاته والذي هو واجب
الوجود بذاته فهو الذي لذاته لا لشيء اخر اي شيء كان صار محالا ان فرض عدمه والواجب
الوجود لا بذاته هو الذي لو وضع شيء ما ليس هو صار واجب الوجود مثل ان الاربعة
واجب الوجود لا بذاتها لكن عند فرض اثنين واثنين والاحتراق واجب الوجود لا بذاته
ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع اعني المحرقة والمحترقة

فصل في ان واجب الوجود لا يكون بذاته وبغيره معا ولا يجوز ان يكون شيء واحد
واجب الوجود بذاته وبغيره معا وانه ان رفع غيره ذلك او لم يعتبر وجوده لا يخلو اما

ان يبقى وجوب وجوده بذاته على حاله فلا يكون وجوب وجوده بغيره واما ان لا يبقى وجوب وجوده
على حاله فلا يكون وجوب وجوده بذاته **فصل** ان واجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته
وكل ما هو واجب بغيره فانه ممكن الوجود بذاته لان ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده
تابع لنسبة ما واضافة ما والنسبة والاضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء الذي له نسبة
واضافة ثم وجوب الوجود انما يتقرر باعتبار هذه النسبة واعتبار الذات وحدها لا يخلو اما
ان يكون مقتضيا لوجوب الوجود او مقتضيا لامكان الوجود او مقتضيا لامتناع الوجود ولا
يجوز ان يكون مقتضيا لامتناع الوجود لان كل ما امتنع وجوده بذاته لا يوجد بذاته ولا بغيره
ولا يجوز ان يكون مقتضيا لوجوب الوجود فقد قلنا ان ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب
وجوده بغيره فبقي ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار ايقاع النسبة الى ذلك الغير
واجب الوجود وباعتبار قطع النسبة الى ذلك الغير ممكن الوجود وذاته بذاته بلا شرط ممكنة
الوجود فقد بان ان كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته **فصل** ان ممكن الوجود
بذاته انما يوجد بان يجب وجوده بغيره وهذا ينعكس فيكون كل ممكن الوجود بذاته فانه
ان حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره لانه لا يخلو اما ان يصح له وجود بالفعل واما ان لا
يصح له وجود بالفعل ومحال ان لا يصح له وجود بالفعل والا كان ممتنع الوجود فبقي ان يصح له
وجود بالفعل فحينئذ اما ان يجب وجوده واما ان لا يجب وجوده فان لم يجب وجوده فهو
بعد ممكن الوجود ولم يتميز وجوده عن عدمه فلا فرق بين هذه الحالة منه والحالة الاولى
لانه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود والان هو بحاله كما كان فان وضع ان حالا تجددت
فالسؤال عن تلك الحالة ثابت بانها ممكنة الوجود او واجب وجودها فان كانت ممكنة الوجود
فان تلك الحالة كانت قبل ايضا موجودة على امكانها فلم يتجدد وان وجب وجودها وهي
موجبة للاول فقد وجب لهذا الاول وجود حاله وليست تلك الحالة الاخر وجه الى
الوجود فخرجة الى الوجود واجب وايضا فان كل ممكن الوجود فاما ان يكون وجوده بذاته
او بسبب ما فان كان بذاته فذاته واجبة الوجود لا ممكنة الوجود وان كان بسبب فاما
ان يجب وجوده مع وجود السبب واما ان يبقى على ما كان لو لم يوجد السبب على ما كان عليه
قبل وجود السبب وهذا محال فيجب اذا ان يجب وجوده مع وجود السبب وكل ممكن الوجود
بذاته فهو واجب الوجود بغيره **فصل** انه لا يجوز ان يكون اثنان يحدث منهما واجب
الوجود واحد ولا في واجب الوجود كثرة بوجه من الوجوه ولا يجوز ان يكون شيئان اثنان
ليس هذا هو ذاك ولا ذاك هذا وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالاخر فقد بينا ان
واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره ولا يجوز ان يكون كل واحد منهما واجب الوجود

بغيره
حصل
ممتنع

بالآخر حتى يكون آ واجب الوجود بب لابذاته وب واجب الوجود بالابذاته وجملتهما واجب
وجود واحد وذلك لان اعتبارهما ذاتين غير اعتبارهما متضايفين ولكل واحد منهما وجوب
وجود لابذاته وكل واحد منهما ممكن الوجود بذاته ولكل ممكن الوجود بذاته علة في وجوده
اقدم منه لان كل علة اقدم في وجود الذات من المعلول وان لم يكن في الزمان فلكل واحد
منهما شيء اخر يقوم به اقدم من ذاته وليس ذات احدهما اقدم من ذات الاخر على ما وصفنا
فلهما اذاً علل خارجة عنها اقدم منهما فليس اذاً وجوب وجود كل واحد منهما مستفاداً من الاخر
بل من العلة الخارجة التي وقعت العلاقة بينهما وايضا فان ما يجب وجوده بغيره فوجوده متوقف
على وجود ذلك الغير ومتاخر بالذات عنه ثم من المستحيل ان يتوقف ذات في ان يوجد على ذات
توجد بها فكانها متوقفة في الوجود على وجود نفسها فان كان وجود نفسها يكون لها بذاتها
فهي غنية عن الغير وان كان لا يكون حتى يكون غير لا يكون الا بعد وجودها فوجودها متوقف على
امر بعد وجودها بالذات فوجودها محال ونقول ايضاً ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون لذاته
مبادي يجتمع فتقوم منها الواجب الوجود لا اجزاء كمية ولا اجزاء حد وقول سواء كانت كالمادة والصورة
او كانت على وجه اخر بان يكون اجزاء القول الشارح لمعنى اسمه يدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود
غير الاخر بذاته وذلك ان كل ما هذا وصفه فذات كل جزء منه ليس هو ذات الجزء الاخر ولا
ذات المجتمع فاما ان يصح ان يصح لكل واحد من اجزائه وجود منفرد ولا يصح للمجتمع وجود دونها فلا
يكون المجتمع واجب الوجود او يصح ذلك لبعضها ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونه فما لم يصح له
من المجتمع والاجزاء الاخرى فليس واجب الوجود بل واجب الوجود هو الذي يصح له وان كان لا
يصح للاجزاء مفارقة الجملة في الوجود ولا للجملة مفارقة الاجزاء وتعلق وجود كل بالاخر
فليس شيء منهما بواجب الوجود فقد وضحنا هذا على ان الاجزاء بالذات اقدم من الكل فتكون العلة
الموجبة للوجود توجب اولا الاجزاء ثم الكل فلا يكون شيء منها واجب الوجود وليس يمكننا ان نقول
ان الكل اقدم بالذات من الاجزاء فهو اما متاخر واما معاً وكيف كان فليس بواجب الوجود فقد اتضح
في هذا ان واجب الوجود ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة بصورة
معقولة ولا صورة معقولة في مادة معقولة ولا له قسمة لا في الكم ولا في المبادي ولا في القول
فهو واحد من هذه الجهات الثلث **فصل** في ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع
جهاته ونقول ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته والا فان كان من جهة
واجب الوجود وفي جهة ممكن الوجود كانت تلك الجهة يكون له ولا يكون له ولا يخلو عن ذلك
فكل منها بعلة تتعلق الامر بها ضرورة كانت ذاته متعلقة الوجود بتعلق امرين لا يخلو منهما فلم
يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً بل مع العلتين سواء كان احدهما وجوداً والاخر عدماً او

كان كلاهما وجوديين فتبين من هذا ان الواجب الوجود لا يتاخر عن وجوده وجود منتظر بل
كل ما هو ممكن له فهو واجب له فلا له ارادة منتظرة ولا له طبيعة منتظرة ولا علم منتظر ولا صفة من
الصفات التي يكون لذاته منتظرة **فصل** في ان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات
وبيان ان كل صورة لا في مادة فهي كذلك وان العاقل والمعقول واحد ونقول ايضاً ان واجب الوجود
معقول الذات غير محسوس الذات البتة لانه ليس بجسم ولا في مكان ولا حامل للعوارض التي تحملها
الاجسام ولان ماهيته ليست في مادة فماهيته معقولة بالفعل وذلك لانا سنوضح بعد ان الصورة
المعقولة هي كل ماهية فارقت المادة وفارقت علايق المادة فان كان ذلك بتجريد العقل فليست
معقولة بذاتها بالفعل بل بالقوة كهذه الاجسام الطبيعية والصناعية وان كان هذا المعنى لها
لذاتها فذاتها معقولة بذاتها بالفعل بالذات ووجودها في العقل بالقوة هو العقل بالفعل فان
العقل بالفعل هو صورة كلية مجردة عن المادة والعوارض التي يعرض لها بسبب المادة زيادة على ما لها
بالذات فان الصور التي في الخيال والذكر منتزعة عن موادها ولكن مع العوارض التي لها من المادة
فان صورة زيد في الخيال هي على قدر من الطول والعرض واللون وفي وضع ما واين وهذه من العوارض
التي عرضت لانسانيته ليس شيء منها نقيضة ماهيته الذاتية والا لاشترك الكل فيها بل انما
عرضت له بسبب المادة التي قبلت الانسانية مع هذه اللوازم واما القوة العقلية فانها تنفض عن
ماهيات الاشياء هذه اللوازم كلها وتجردها محضة بحيث اذا كانت كثرة تحتها صلحت لان تشترك
فيها فلا يكون الانسان المعقول مقدار في طول وعرض ولون ولا وضع ولا اين ولو كان له شيء
من هذا لم يحمل على ما ليس له ذلك الطول والعرض واللون والاين والوضع وكل صورة مجردة عن المادة
والعوارض اذا اتحدت بالعقل صيرته عقلاً بالفعل لا بان العقل بالقوة يكون منفصلاً عنها انفصال
مادة الاجسام عن صورتها فانه ان كان منفصلاً بالذات عنها ويعقلها كان ينال منها صورة اخرى
معقولة والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها وذهب الامر الى غير نهاية بل الحق هذا واقول ان
العقل بالفعل اما ان يكون حينئذ هذه الصورة او العقل بالقوة الذي حصل له هذه الصورة او مجموعهما
ولا يجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لانه لا يخلو ذات العقل بالقوة اما ان
يعقل تلك الصورة او لا يعقلها فان كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد الى الفعل وان كانت
يعقل تلك الصورة فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل بالقوة منها صورة اخرى يعقلها
بان يحصل هذه الصورة لذاتها فقط فان كانت انما يعقلها بان يحدث لها منها صورة اخرى ذهب
الامر الى غير النهاية وان كانت يعقلها بانها موجودة لها فاما على الاطلاق فيكون كل شيء حصلت
له تلك الصورة عقلاً وتلك الصورة حاصلة للمادة وحاصلة لتلك العوارض التي يقترن بها
في المادة فيجب ان يكون المادة والعوارض عقلاً لمقارنة تلك الصورة فان الصورة الطبيعية المعقولة

موجودة في الاعيان الطبيعية ولكن مخالطة لغيرها لا مجرده والمخالط لا يعدم المخالط حقيقة ذاته
واما لا على الاطلاق ولكن لانها موجودة لشئ من شانه ان يعقل فيكون حينئذ ان يعقل اما نفس وجودها
له فيكون كانه قال لانها موجودة لشئ من شانه ان يوجد له واما ان يكون ان نعقل معنى ليس نفس
وجود هذه الصورة له اي جزء ذلك المعنى حيث يعقل وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هذا
خلف فاذن ليس يعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل بالقوة ولا وجود صورة ماخوذة عنها
فاذا ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة الا ان لا يوضع لحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين
ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل ههنا هو هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة لم يخرج الى الفعل
لانها ليست هذه الصورة نفسها بل قابل لها ووضع العقل بالفعل هذه الصورة نفسها فيكون العقل
بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا للعقل بالفعل وقابلا فليس عقلا بالقوة لان العقل بالقوة هو الذي
من شانه ان يكون عقلا بالفعل وليس ههنا شئ هو عقل بالقوة اما الذي يجري مجرى المادة فقد بينا
واما الذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل فهو عقل بالفعل وانما لا يمكن ان يوجد وهو عقل
بالقوة ولا يجوز ان يكون هذا العقل بالفعل مجموعهما لانه لا يخلو اما ان يكون يعقل ذاته او غير ذاته
ولا يجوز ان يعقل غير ذاته لان ما هو غير ذاته فاما اجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان او
شئ خارج عن ذاته فان كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بان يعقل صورته المعقولة فتحل منه
محل المادة ولا يكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان امرها بل صورة اخرى بها يصير عقلا
بالفعل وايضا لكن انما نضع ههنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلا بالفعل هذه الصورة ثم
مع ذلك فان الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون اجزاء ذاته ايضا لانه
اما ان يعقل الجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي هو كالصورة او كلاهما وكل واحد من هذه الاقسام اما
ان يعقله بالجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي هو كالصورة او كلاهما وانت اذا تعقلت هذه الاقسام
بان لك الخطأ في جميعها فانه ان كان يعقل الجزء الذي هو كالمادة بالجزء الذي كالمادة فالجزء الذي كالمادة
عاقل لذاته ومعقول لذاته ولا منفعة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب ههنا وان كان يعقل الجزء
الذي كالمادة بالجزء الذي هو كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدا الذي بالقوة والجزء الذي
كالمادة هو المبدا الذي كالصورة والعقل وهذا عكس الواجب وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزئين
جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء الذي كالمادة وفي الجزء الذي كالصورة فهي اكثر في ذاتها
هذا خلف واعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة وكذلك ان وضع انه يعقل كل جزء بكل جزء
فقد بطل اذن الاقسام الثلثة وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوة نسبة الصورة
الطبيعية الى الهيولى الطبيعية بل هي اذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئا واحدا فلم يكن قابل
ومقبول متميز الذوات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة وهذه

الصورة

الصورة اذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بان يكون له فان كانت قائمة بذاتها فهي اولى بان تكون
عقلا بالفعل فانه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان اولى بان يحرق والبياض لو كان قائما بذاته
لكان اولى بان يفرق البصر وليس يجب للشئ المعقول ان يعقله غيره لا محالة فان العقل بالقوة
يعقل لا محالة ذاته ثم انه هو الذي من شانه ان يعقل غيره فقد اتضح من هذا ان كل ماهية جردت
عن المادة وعوارض المادة فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل بالفعل ولا يحتاج في ان يكون معقولة
الى شئ اخر يعقلها ولهذا براهين متعلقة تركناها واعتمدنا الاظهر منها فقد ظهر اذا ان الواجب
الوجود بذاته يجب ان يكون معقولا بذاته بالفعل وعقلا بذاته بالفعل وكل ماهية مجردة عن
المادة فهي لذاته جلية وما لها لذاتها فليس بالقياس الى غيرها فقط بل بالقياس الى كل شئ اولا
ذاتها ثم غيرها فان لم تظهر لشئ فلضعف قوله لتجليها **فصل** في ان الواجب الوجود بذاته
خير محض وكل واجب الوجود بذاته فانه خير محض وكمال محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه
كل شئ ويتم به وجوده والشر لا ذات له بل هو اما عدم جوهر او عدم صلاح حال الجوهر فالوجود
خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود والوجود الذي لا يقارنه عدم لا عدم جوهر ولا عدم شئ للجوهر
بل هو دايما بالفعل فهو خير محض والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا لان ذاته بذاتها لا يجب
لها الوجود فذاته بذاتها يحتمل العدم وما احتمل العدم بوجه ما فليس بريا من جميع جهاته من الشر
والنقص فاذا ليس الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته وقد يقال ايضا خيرا لما كان نافعا ومفيدا
لكمالات الاشياء وسنبين ان الواجب الوجود يجب ان يكون لذاته مفيدا لكل وجود ولكل كمال
وجود فهو من هذه الجهة خير ايضا لا يدخله نقص ولا شر **فصل** في ان واجب الوجود حق محض
وكل واجب الوجود فهو حق محض لان حقيقة كل شئ خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا احق اذا
من واجب الوجود وقد يقال حق ايضا لما يكون الاعتقاد لوجوده صادقا فلا احق بهذه الحقيقة مما
يكون الاعتقاد لوجوده صادقا ومع صدقه دايما ومع دوامه لذاته لا لغيره **فصل** في ان نوع
واجب الوجود لا يقال على كثيرين فذاته لذلك تامة ولا يجوز ان يكون نوع واجب الوجود لغير
ذاته لان وجود نوعه له اما ان يقتضيه ذات نوعه او لا يقتضيه ذات نوعه بل يقتضيه علة
فان كان معنى نوعه له لذات معنى نوعه لم يوجد الا له وان كان لعلة فهو معلول ناقص
وليس واجب الوجود وكيف يمكن ان تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين والشيئان انما
يكونان اثنين اما بسبب المعنى واما بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت
والزمان وبالجملة لعلة من العلل وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان بشئ غير المعنى وكل
معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين فهو متعلق الذات بشئ مما ذكرناه من العلل ومن لواحق
العلل وليس واجب الوجود واقول قولا مرسلا ان كل ما ليس الا المعنى فلا يجوز ان يتعلق الا بذاته

اي عاما يحمل الواحد
وغيره

كتابخانهٔ آستان قدس رضوی
ویژهٔ کتاب

فقط فلا يخالف مثله بالعدد فلا يكون اذا له مثل لان المثل يخالف بالعدد فبقى هذا ان واجب
الوجود لا ند له ولا مثل ولا ضد لان الاضداد متفاسدة ومشتركة فى الموضوع وهو واجب الوجود
برى عن المادة فصل فى ان واجب الوجود واحد من وجوه شتى والبرهان على انه
لا يجوز ان يكون اثنان واجبى الوجود وايضا فهو تام الوجود لان نوعه له فقط فليس من
نوعه شئ خارجا عنه واحد وجوه الواحد ان يكون تاما فان الكثير والزايد لا يكونان واحدين
فهو واحد من جهة تامية وجوده وواحد من جهة ان حده له وواحد من جهة انه لا ينقسم
لا بالكم ولا بالمبادى المقومة له ولا باجزاء الحد وواحد من جهة ان لكل شئ وحدة يخصه
وبها كمال حقيقته الذاتية وايضا هو واحد من جهة اخرى وتلك الجهة هى ان مرتبته فى الوجود
وهى وجوب الوجود ليست الا له ولا يجوز ان يكون وجوب الوجود مشتركا فيه ولنبرهن
على هذا فنقول ان وجوب الوجود اما ان يكون شيئا لازما الماهية تلك الماهية هى التى
لها وجوب الوجود كما نقول للشئ انه مبدا فيكون لذلك الشئ ذات وماهية ثم يكون المبدا
لازما لتلك الذات ونقول ممكن الوجود لشئ له فى نفسه معنى مثل انه جسم او بياض او لون
ثم هو ممكن الوجود واما ان يكون واجب الوجود بنفس كونه واجب الوجود هو واجب الوجود
ويكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية فنقول اولا انه لا يمكن ان يكون وجوب الوجود
من المعانى اللازمة لماهية فان تلك الماهية حينئذ تكون سببا لوجوب الوجود فيكون
وجوب الوجود متعلقا بسبب فلا يكون وجوب الوجود متعلقا بسببه فلا يكون وجوب
الوجود موجودا بذاته وبعد هذا فتلك الماهية اما ان تكون بعينها لكلاهما فيكون نوع
وجوب الوجود مشتركا فيه وقد ابطلنا هذا او تكون تكون لكل ماهية اخرى فان لم
يشتركا فى شئ لم يجب ان يكون كل واحد منها قايما لا فى موضوع وهو معنى الجوهرية المقول
عليها بالسوية ليس لاحدهما اولا وللثانى آخرا فلذلك هو جنس لها فاذا لم يجب ذلك
كان احدهما قايما فى موضوع فيكون غير واجب الوجود وان اشتركا فى شئ ثم كان لكل واحد
منهما بعده معنى على حده تتم به ماهيته فكل واحد منهما منقسم بالقول وقد قيل ان واجب
الوجود لا ينقسم بالقول فليس ولا واحد منهما واجب الوجود بالقول وان كان لاحدهما
ما يشتركان فيه فقط وللثانى معنى زايد عليه واما الاول فمفارقه بعدم هذا المعنى ووجود
ذلك المعنى المشترك فيه بشرط تجريد وعدم ما لغيره فهذا يجوز ولكن يكون الثانى مركبا غير
واجب الوجود ويكون هذا هو واجب الوجود وحده ويكون المعنى المشترك فيه لا يوجب
وجوب وجودها الا ان يشترط عدم ما سواه من غير ان تكون تلك اعدام موجودات اشيا وذواتا
والا ففى شئ واحد اشيا بلا نهاية موجودة لان فى كل شئ اعدام اشيا بلا نهاية ومع هذا

عل
المقومة

كل واحد واما ان يلحق الذات من ذاته ويلزمه واما ان يلحقه من غيره فصول ولوازمه

فان

فان كل ما يجب وجوده فليس يجب وجوده بما يشارك به غيره ولا يتم به وحده وجود ذاته
بل انما يتم وجوده بجميع ما يشارك به غيره وبما يتم به وجود ذاته فالذى يتم به وجوده
ويزيد على ما يشارك به غيره فاما ان يكون ذلك شرطا فى نفس وجوب الوجود واما ان لا يكون
فان كان ذلك كله شرطا فى نفس وجوب الوجود وجب ان يوجد لكل واجب الوجود فيوجد
كل ما يوجد لكل واحد من الماهيتين للاخرى فلا يكون بينهما انفصال البتة وقد وضع بينهما اختلاف
فى النوع وهذا خلف وان لم يكن شرطا فى نفس وجوب الوجود وما ليس بشرط فى شئ فالشئ
يتم دونه فوجوب الوجود يتم دون ما اختلفا فيه فيكون ما اختلفا فيه عارضا لوجوب الوجود
وهما يتفقان فى ماهية وجوب الوجود ونوعيته واختلفا بالعوارض وهذا خلف فان جعل
الشرط فى وجوب الوجود احدهما لا بعينه فليس احدهما بعينه شرطا ولا الاخر بعينه شرطا
فتساويا فى انه ليس لاحدهما بشرط فكيف يكون احدهما لا بعينه شرطا فان قال قائل هذا مثل
المادة ليست هذه الصورة بعينها لها شرطا ولا ضدها ولكن احدهما لا بعينها او مثل ان اللون
لا يتقرر وجوده الا ان يكون سوادا او بياضا لا بعينه ولكن احدهما فقد ذهب عليه الفرق
اما المادة فاحد الصورتين لها بعينها شرط فى زمان والاخرى ليست بشرط فى ذلك الزمان
وفى الزمان الاخر فان الصورة الاخرى شرط لها بعينها فالاولى ليست وكل واحدة منها لها ممكنة
اذا اخذت مطلقة وهى حينئذ ممكنة ايضا فاذا وجبت وجبت بعلة احدى الصورتين
ووجبت تلك الصورة بعينها واما اللونية فليست تصير لونية بسواد او بياض بل هى لونية
بامر يعمهما لكن لا يوجد مفردة الا مع فصل كل واحد منهما فليس ولا واحد من الامرين للونيته
بشرط فى اللونية ولكنه شرط فى الوجود ثم فى كل زمان وفى كل مادة ما بشرط احدهما بعينه لا
الاخر فهذه اللونية التى بحسب هذا الزمان وبحسب هذه المادة انما يوجدها فصل السواد وتلك
الاخرى انما يوجدها فصل البياض فاللونية المطلقة اما ان لا يكون ولا واحد منهما شرطا فى
وجودها البتة او يكون اجتماعهما معا شرطا فى وجودها فيكون كل واحد منهما شرطا فى وجودها
على انه بعض الشرط لا شرط تام والشرط التام هو اجتماعهما وبالجملة فان الشئ الواحد من جهة
واحدة يكون شرطه شيئا واحدا لا الى شيئين اعنى انما يكون لهذا اذا كان له جهتان ولكل جهة
شرط بعينها فلا يخلو عنهما فلا يتعلق باحدهما بعينه بذاته بل باتفاق سبب جهته فاما ذاته
بذاتها فلا شرط لها الا الواحد كما ان اللونية شرطها بذاتها شئ واحد وشرطها فى جهات
وجودها امور لكل وقت يكون امر له بعينه وكما ان اللونية فى انها لونية ليس احد الامرين
بعينه وبغير عينه شرطا لها كذلك الوجوب الوجود فى انه وجوب الوجود وكما ان احد
الامرين يصير شرطا للونية عند حدوث علة معينة وحالة معينة للونيته وانما يجوز ان يقال ان

عل
عارضين

عل
اجتماعها

عل
شرط واحد

احدهما لا بعينه شرطا في اللونية لا لنفس اللونية بل لاختلاف وجودات اللونية فكذلك ان كان
لوجوب الوجود احد الفصلين لا بعينه شرطا فيجب ان تكون لا لانه وجوب الوجود فيكون وجوب
الوجود متقررا دونه غير محتاج اليه ولكنه شرط لاختلاف عوارض وجوب الوجود وقد قلنا
ان وجوب الوجود لا يخصه احوال مختلفة خارجة عن مقتضى وجوب الوجود وهذا خلف ثم
اللونية حقيقة معلولة فيجب ان يلحقها شرايط بعد اللونية بها يوجد مختلفة ووجوب الوجود لا
يلحقه شرط بعد وجوب الوجود به يوجد فقد بان انه ليس ولا واحدة في خاصتي الماهيتين
المذكورتين شرطا في وجوب الوجود بوجه من الوجوه لا بعينها ولا لا بعينها فقد بطل ان يكون
وجوب الوجود مشتركا فيه على ان يكون لازما ويقول ولا على ان يكون ذاتيا مقوما لماهية الشيء
وهذا اظهر فان وجوب الوجود اذا كان طبيعة بنفسه فليكن انه انقسم في كثيرين فانما
ينقسم اما في مختلفين بالعدد فقط وقد منعنا هذا او ينقسم في مختلفين بالنوع فينقسم بفصول فليكن
هي ب و د وتلك الفصول لا يكون شريطه في ان يتقرر وجوب الوجود واذا لم يكن هناك وجوب
الوجود لازم فها هنا وهو نفسه طبيعة متقررة اظهر فان طبيعة وجوب الوجود ان كانت
تحتاج الى ب و د حتى تكون وجوب الوجود وطبيعة وجوب الوجود ليست طبيعة وجوب الوجود
هذا خلف وليست كطبيعة اللون والحيوان اللذين يحتاجان الى فصل وفصل حتى يتقرر وجودهما
لان تلك الطبايع معلولة وانما يحتاجان لا في نفس الحيوانية واللونية المشتركة فيها بل في
الوجود وههنا فوجوب الوجود هو مكان اللونية والحيوانية وكما ان ذينك لا يحتاجان في
ان يكونا لونا وحيوانا وكذلك هذا لا يحتاج في ان يكون وجوب وجود ثم وجوب الوجود ليس
وجود ثان يحتاج اليه كما هناك يحتاج بعد اللونية الى الوجود اللازم
للونية والحيوانية فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون وجوب الوجود مشتركا فيه لا ان كان لازما
لطبيعة ولا ان كان طبيعة بذاته فاذا واجب الوجود واحد ايضا لا بالنوع فقط او بالعدد
وعدم الانقسام والتمام بل في ان وجوده ليس لغيره وان لم يكن من جنسه ولا يجوز ان يقال
ان واجبي الوجود لا يشتركان في شيء وكيف وهما مشتركان في وجوب الوجود ومشتركان
في البراءة عن الموضوع فان كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك وكلامنا ليس في معنى
منع كثرة ما يقال له واجب الوجود بالاسم بل بمعنى واحد من معاني ذلك الاسم وان كان
بالتواطؤ فقد حصل معنى عام لعموم لازم او عموم جنس وكيف يكون عموم وجوب الوجود
لشيئين على سبيل اللوازم التي تعرض من خارج واللوازم معلولة ووجوب الوجود المحض غير
معلول فصل في انه بذاته معشوق وعاشق ولذيذ وملتذ به وان اللذة هو ادراك
للخير الملايم ولا يمكن ان يكون جمال وبهاء فوق ان يكون الماهية عقلية محضة خيرية محضة

بريئة عن كل واحد من انحاء النقص واحدة من كل جهة فالواجب الوجود هو الجمال والبهاء المحض
وهو مبدأ كل اعتدال لان كل اعتدال هو في كثرة بتركيب او مزاج فيحدث وحدة في كثرة وجمال كل شيء
وبهاؤه هو ان يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب وكل جمال وملاءمة
وخير مدرك فهو معشوق ومحبوب ومبدأ ذلك ادراكه اما الحسي او الخيالي واما الوهمي واما الظني
واما العقلي وكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد تحقيقا والمدرك اجمل واكمل واشرف ذاتا
فاحباب القوة المدركة اياه والتذاذها به اكثر فالواجب الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال
والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال وبتمام التعقل ويتعقل العاقل والمعقول على انهما
واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق واعظم لاذ وملتذ فان اللذة ليست
الا ادراك الملايم من جهة ما هو ملايم فالحسية احساس بالملايم والعقلية تعقل الملايم وكذلك
فالاول افضل مدرك بافضل ادراك لافضل مدرك فهو افضل لاذ وملتذ ويكون ذلك امرا لا يقاس
اليه شيء وليس عندنا لهذه المعاني اسام غير هذه الاسامي فمن استبشعها استعمل غيرها ويجب
ان تعلم ان ادراك العقل للمعقول اقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعني العقل يعقل ويدرك
الامر الباقي الكلي ويتحد به ويصير هو هو ويدركه بكنهه لا بظاهره وليس كذلك الحس للمحسوس
فاللذة التي تجب لنا بان نعقل ملايما هي فوق التي تكون لنا بان نحس ملايما ولا نسبة بينهما لكنه قد
يعرض ان تكون القوة الدراكة لا يستلذ بما يجب ان يستلذ به لعوارض كما ان المريض لا يستلذ الحلو
ويكرهه لعارض فكذلك يجب ان نعلم من حالنا ما دمنا في البدن فانا لا نجد اذا حصل لقوتنا
العقلية كمالها بالفعل من اللذة ما يجب للشيء في نفسه وذلك لعايق البدن ولو انفردنا عن البدن
كنا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالما عقليا مطابقا للموجودات الحقيقية والكمالات والجمالات
الحقيقية واللذيذات الحقيقية متصلة بها اتصال معقول بمعقول نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية
له وسنوضح هذه المعاني بعد واعلم ان لذة كل قوة حصول كمالها فللحس المحسوسات الملايمة
وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر ولكل شيء ما يخصه وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا
بالفعل فالواجب الوجود معقول عقل او لم يعقل معشوق عشق او لم يعشق لذيذ شعر بذلك
منه او لم يشعر فصل في ان واجب الوجود كيف يعقل ذاته والاشياء وليس يجوز ان يكون
واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما منفعلة متقومة بما يعقل ويكون تقومها
بالاشياء واما عارض لها ان يعقل فلا يكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا محال ولانه كما سنبين
مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها وللموجودات
الكاينة الفاسدة بانواعها والا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات فيكون تارة يعقل منها انها
موجودة غير معدومة وتارة يعقل منها انها معدومة غير موجودة ولكل واحد من الامرين

صورة عقلية على حدة ولا واحد من الصورتين يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم
الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة لم يعقل بما هي فاسدة وان عقلت بما هي مقارنة لمادة وعوارض
مادة لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل
صورة خيالية فانما ندركها بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص
له كذلك اثبات كثير من التعقلات **فصل في تحقيق وحدانية واجب الوجود بان علمه لا يخالف**
قدرته وارادته وحكمته وحيوته في المفهوم بل ذلك كله واحد فلا يتجزأ لها ذات الواحد المحض
واعلم ان الصورة المعقولة قد يوخذ من الشيء الموجود كما اخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورة
المعقولة وقد يكون الصورة الموجودة ماخوذة عن المعقولة كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها
ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان يوجدها فلا يكون وجدت فعقلناها بل
عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هي هذه فانه يعقل ذاته وما يوجبه
ذاته في كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صور الموجودات على النظام المعقول
عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل نفس وجود معقول الكل عنده هو الخير
المحض الذي يخصه ويعقل انه معقول ذاته علة موجدة للكل وهذا هو الارادة التي يخصه فليس
ارادته كارادتنا وهو قصد منا بعد ما لم يكن بقوة اخرى غير قوة التصور لكونها تارة بالقوة وتارة
بالفعل وكون قوانا مختلفة واحتياجنا في اصدار ما يخصنا الى استعمال قوى مختلفة واما واجب الوجود
اذ كان مبدأ للكل فلا يجوز ان يكون على غير هذه الجملة فانه ان كان يعقل الكل ولا يعقل انه منه ومنسوب
اليه فيعقل الكل من الكل لا من ذاته وقد منعنا هذا فاذا كان يعقل الكل على انه منه في ترتيبه
ومعقوله ومعشوقه ولذيذ عنده على ما اوضحناه فعقله على الكل على الجهة التي يخصه هي ارادته
لا شيء اخر وهذه الجملة هي ان يعقل ذاته مبدأ للكل فيعقل الكل بالقصد الثاني مبدأ للكل فيعقل الكل
بالقصد الثاني ومعقوله بالحقيقة واحد منسوب الى الكل نسبة المبدأ وهذا حيوته فان الحيوة التي
عندنا يكمل بادراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفين وقد صح ان نفس مدركه وهو ما
يعقله من الكل هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ فعله وذلك ايجاد الكل فمعنى واحد منه هو ادراك
وتهيؤ للايجاد فالحيوة منه ليست يتم بقوتين ولا الحيوة منه غير العلم ولا شيء من ذلك غير
ذاته وايضا فان الصورة المعقولة التي يحدث فينا فتكون سببا للصورة الموجودة الصناعية
لو كانت بنفس وجودها كافية لان يتكون منها الصورة الصناعية بان تكون صورا هي بالفعل مبادي
لما هي له صور كان المعقول عندنا هو بعينه القدرة ولكن ليس كذلك بل وجودها لا يكفي ذلك
لكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة في قوة شوقية يتحرك منهما معا القوة المحركة فيحرك العصب
والاعضاء الادائية ثم يحرك تلك الالات فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة

ولا ارادة بل عسى القدرة عند المبدأ المحرك وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة فتكون محركة للمحرك واما
واجب الوجود فلا يجوز ان تكون ذاته حاملة لارادة او قدرة غير الماهية او قوى مختلفة في
الماهية هي غير الماهية المعقولة التي هي ذاتها فانها ان كانت واجبة الوجود كان واجب الوجود
اثنان وان كانت ممكنة الوجود كانت واجب الوجود ممكن الوجود من جهة وقد ابطلنا هذا
فاذا ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه وقد بينا ان العلم الذي هو بعينه
الارادة التي له وكذلك بين ان القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدأ للكل لا
ماخوذ عن الكل ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شيء وان القدرة ليست صفة لذاته ولا جزء
من ذاته بل المعنى الذي هو العلم له هو بعينه القدرة له فبان ان المفهوم من الحيوة والعلم والقدرة
والجود والارادة المعقولات على واجب الوجود مفهوم واحد وليست بصفات ذاته ولا اجزاء
ذاته واما الحيوة على الاطلاق والعلم على الاطلاق والارادة على الاطلاق فليست واحدة المفهوم
ولكن المطلقات متوهمة والموجودات غير مطلقة بل الكل ما يجوز ان يكون له وانما كلامنا في امر
العلم والقدرة التي يجوز ان يوصف بها الواجب الوجود **فصل في اثبات واجب الوجود**
لا شك ان وجودا وكل وجود فاما واجب واما ممكن فان كان واجبا فقد صح وجود واجب وهو
المطلوب وان كان ممكنا فانا نبين ان الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود وقبل ذلك فانا نقدم
مقدمات فمن ذلك انه لا يمكن ان يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علة ممكنة الذات بلا نهاية
فصل في انه لا يمكن ان يكون في زمان واحد لكل ممكن الوجود علة معه ممكنة الوجود الى غير
نهاية وذلك لان جميعها اما ان يكون موجودا معا واما ان لا يكون موجودا معا فان لم يكن موجودا
معا لم يكن الغير المتناهي في زمان واحد لكن واحد قبل الاخر او بعد الاخر وهذه لا يمنع واما
ان يكون موجودا معا فلا يخلو اما ان يكون تلك الجملة بما هي تلك الجملة واجبة الوجود بذاتها او
ممكنة الوجود في ذاتها فان كانت واجبة الوجود بذاتها وكل واحد منها ممكن الوجود يكون
الواجب الوجود يتقوم بممكنات الوجود هذا محال وان كانت ممكنة الوجود بذاتها فالجملة
محتاجة في الوجود الى معيد الوجود فاما ان يكون خارجا منها او داخلا فيها فان كان
داخلا فيها فاما ان يكون واجب الوجود وكان كل واحد منها ممكن الوجود هذا خلف واما ان
يكون ممكن الوجود فيكون علة للجملة ولوجود نفسه لانه احد الجملة وما ذاته كافية في ان يوجد
ذاته فهو واجب الوجود وكان ليس واجب الوجود هذا خلف فبقي ان يكون خارجا عنها ولا يجوز
ان يكون علة ممكنة فانا جمعنا كل علة ممكنة الوجود في هذه الحالة فهي اذا خارجة عنها وواجبة
الوجود بذاتها فقد انتهت الممكنات الى علة واجبة الوجود فليس لكل ممكن علة ممكنة معه ونقول
ايضا ان هنا نبين مما بين في كتب اخرى ان وجود العلل الغير المتناهية في زمان واحد محال

وبحن لانطول الكلام بالاشتغال بذلك **فصل** فى انه لايمكن ان يكون الممكنات فى الوجود بعضها علة
لبعض على الدور فى زمان واحد وان كان عددها متناهيًا ولنقدم مقدمة اخرى فنقول ان وضع
عدد متناه من ممكنات الوجود وبعضها علل البعض على الدور فهو ايضا محال وبين مثل بيان المسئلة
الاولى ونخصه ان كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه ومعلولا لوجود نفسه وحاصل الوجود
عن شئ انما يحصل بعد حصوله بالذات وما توقف وجوده على وجود ما لا يوجد الا بعد وجوده
البعدية الذاتية فهو محال الوجود وليس حال المتضائفين هكذا فانهما معًا فى الوجود وليس يتوقف
وجود احدهما ليكون بعد وجود الاخر بل يوجدهما معا العلة الموجدة لهما والمعنى الموجب اياهما
فان كان لاحدهما تقدم وللاخر تاخر مثل الاب والابن فتقدمه من جهة غير جهة الاضافة فانه
يتقدم من جهة حصول الذات فيكونان معا من جهة الاضافة الواقعة بعد حصول الذات ولو كان
الاب يتوقف وجوده على وجود الابن والابن على وجود الاب ثم كانا ليسا معا بل احدهما بالذات
بعد لكان لا يوجد ولا واحد منهما وليس المحال هو ان يكون وجود ما يوجد مع الشئ شرطا فى وجوده
بل وجود ما يوجد عنه وبعده **فصل** فى التجرد لاثبات واجب الوجود وبيان ان الحوادث
تحدث بالحركة ولكن يحتاج الى علل باقية وبيان الاسباب القريبة للحركة وانها كلها متغيرة وبعد
هاتين المقدمتين فانا نبرهن انه لابد من شئ واجب الوجود وذلك لانه ان كان كل موجود
ممكنا فاما ان يكون مع امكانه حادثا او غير حادث فان كان غير حادث فاما ان يتعلق ثبات
وجوده بعلة او يكون بذاته فان كان بذاته فهو واجب لا ممكن وان كان بعلة فعلته معه
لا محال والكلام فيه كالكلام فى الاول فانه لم يقف عند علة واجبة الوجود حصلت علل او
معلولات ممكنة اما بغير نهاية واما دايرة وقد ابطلناهما جميعا فقد بطل اذا هذا القسم وان
كان حادثا فكل حادث فله علة مع حدوثه فلا يخلو اما ان يكون حادثا باطلا مع الحدوث
لا يبقى زمانا واما ان يبطل بعد الحدوث بلا فصل زمانى واما ان يكون بعد الحدوث باقيا
والقسم الاول محال ظاهر الاحالة والقسم الثانى ايضا محال وذلك لان الانات لا تتالى وحدوث
اعيان واحدة بعد الاخرى متناهية فى العدد لا على سبيل الاتصال كما فى الحركة يوجب تتالى
الانات وقد بطل ذلك فى العلم الطبيعى ومع ذلك فليس يمكن ان يقال ان كل موجود هو كذلك
فان فى الموجودات موجودات باقية باعيانها فلنفرض الكلام فيها **فصل** فى بيان ان كل حادث
ثباته بعلة لتكون مقدمة معينة فى الغرض المذكور قبله فنقول ان كل حادث فله علة فى
حدوثه وعلة فى ثباته ويمكن ان يكون ذاتا واحدة مثل القالب فى تشكيله للماء ويمكن ان
يكون ذلك شيئين مثل صورة الصنم فان محدثها الصانع ومثبتها يبوسة جوهر العنصر
المتخذ منه ولا يجوز ان يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته حتى يكون اذا احدث

لا يجوز ان يكون الحادث باقيا بعد الحدوث بلا علة

ويشبه الحار ... ابراهيم

فهو واجب ان يوجد ويثبت لا لعلة فى الوجود والثبات فانا نعلم ان ثباته ووجوده
ليس واجبا بنفسه فمحال ان يصير واجبا بالحدوث الذى ليس واجبا بنفسه ولا ثابتا بنفسه واما
بعلة الحدوث فانما كان يجوز لو كانت العلة باقية معه واما اذا عدمت فقد عدمت مقتضاها
والا فسواء وجودها وعدمها فى وجود مقتضاها فليست بعلة فلنزده هذا شرحا فنقول ان هذه
الذات قبل الحدوث قد كانت لا ممتنعة ولا واجبة وكانت ممكنة فلا يخلو اما ان يكون امكانها
بشرط ذاتها ولذاتها او امكانها بشرط ان يكون معدومة او امكانها هو فى حال ان يكون موجودة
ومحال ان يكون امكانها بشرط عدمها الا انها ممتنعة ان يوجد ما دامت معدومة واشترط لها العدم
كما انها ما دامت موجودة فهى بشرط انها موجودة واجبة الوجود فبقى احد الامرين اما ان الامكان
امر فى طبيعتها وفى نفس جوهرها فلا يزايلها هذه الحقيقة فى حال واما فى حالة الوجود بشرط
الوجود وهذا وان كان محالا لانا اذا اشترطنا الوجود وجب فليس يضرنا فى غرضنا ولكن الحق ان
ذاتها ممكنة فى نفسها وان كانت باشتراط عدمها ممتنعة وباشتراط وجودها واجبة وفرق
بين ان يقال يعود زيد الموجود واجب وبين ان يقال يعود زيد ما دام موجودا فانه واجب
وقد بين هذا فى المنطق فكذلك فرق بين ان نقول ان ثبات الحادث واجب بذاته وبين
ان نقول انه واجب بشرط ما دام موجودا والاول كاذب والثانى صادق عاينا فاذا رفع هذا
الشرط كان ثبات الموجود غير واجب واعلم ان ما اكسبه الوجود وجوبا اكسبه العدم امتناعا
ومحال ان يكون حال العدم ممكنا ثم يكون حال الوجود واجبا بل الشئ فى نفسه ممكن ويعدم ويوجد
وباى الشرطين اشترط عليه دوامه صار مع شرط دوامه ضروريا لا ممكنا ولم يتناقض فان
الامكان باعتبار ذاته والوجوب او الامتناع باعتبار شرط لاحق به فقد بان ان ثبات
الحادث ووجوده بعد الحدوث بسبب بعد وجوده وان وجوده بنفسه غير واجب وليس لاحد
من المنطقيين ان يعترض علينا فيقول ان الامكان الحقيقى هو الكاين فى حال العدم للشئ وان
كل ما وجد فوجوده ضرورى فان قيل له ممكن فباشتراك الاسم وذلك انا بينا فى كتبنا المنطقية
ان اشتراط العدم للممكن الحقيقى اشتراط غير صحيح فى ان يجعل جزء حد الممكن بل هو امر يلزم
ويتفق للممكن فى حال وبينا ان الموجود ليس ضروريا لانه موجود بل ان يشترط شرط وهو اما
وضع الموضوع او المحمول او العلة او السبب لا نفس الوجود فينبغى ان يتامل ما قلناه فى الكتب
المنطقية ليعلم ان هذا الاعتراض غير لازم فان نظرنا ههنا هو فى الواجب بذاته والممكن
بذاته فاذ قد اتضح هذا فلابد من واجب الوجود وذلك لان الممكنات اذا وجدت وثبت
وجودها كان لها علل لثبات الوجود ويجوز ان يكون تلك العلل علل الحدوث بعينها ان بقيت
مع الحادثات ويجوز ان يكون تلك العلل علل الحدوث بعينها وينتهى لا محالة الى واجب الوجود

فلنزده هذا شرحا

اذ قد بينا ان العلل لا يذهب الى غير النهاية ولا تدور وهذا فى ممكنات الوجود التى لا يعرض حادثة
اولى واظهر وان تشكك متشكك وسال فقال انه لما كان انما ثبت الممكن الحادث بعلة وتلك
العلة لا يخلوا اما ان يكون دايما علة لثباته او حدث كونها علة لثباته فان كان دايما علة لثباته
وجب ان لا يكون الممكن حادثا ووصفناه حادثا وان حدث كونها علة لثباته فيحتاج ايضا كونها
علة لثباته والنسبة التى لها اليه الى علة اخرى لثباته بعد العلة المحدثة لهذه النسبة فان النسبة
التى بينها قد كانت بسبب ما فيجب ان يدفع وينفى بسبب والكلام فى الاخرى كالكلام فى الاولى فهذا
بعينه يوجب وضع العلل الممكنة الحادثة معا بلا نهاية فنقول فى جواب هذا انه لولا سبب لشيء من
شان ذلك الشيء ان يكون حدوثه بلا ثبات او ثباته على سبيل الحدوث والتجدد على الاتصال فيلزم منه
العلل المحدثة دايما على الاتصال من غير ان يوضع له علل مثبتة لكان هذا الاعتراض لازما **فصل**
فى انتهاء مبادى الكاينات الى العلل المحركة حركة مستديرة مقدمة لذلك فى ان الطبيعة كيف تحرك
وانها تحرك الاسباب فتضم فيها اليها وانها كيف تحدث واما هذا الشيء فهو الحركة وخصوصا المكانية
وخصوصا المستديرة وانما وجودها ان يكون منها شيء كان وشيء يكون وليس فى شيء من الانات
منها شيء موجود لكن طرفها وانما اتصالها باتصال المسافة واما ما سببها فاسبابها ثلثة قسر وطبيعة
وارادة ولنبدا منهم بحال الطبيعة منها فنقول انه لا يصح ان الطبيعة المجردة سبب لشيء من الحركات بذاتها
وذلك لان كل حركة فهى زوال عن كيف او كم او اين او جوهر او وضع واحوال الاجسام بل الجواهر كلها
اما احوال منافية واما احوال ملائمة والاحوال الملائمة لا يزول عنها الطبيعة والا فهى مهروب عنها بالطبع
لا مطلوبة فبقى ان الحركة الطبيعية هى الى حالة ملائمة عن حالة غير ملائمة فاذا الطبيعة بعينها ليست تكون
علة حركة ما لم يقترن بها امر بالفعل وهو الحال المنافية وللحال المنافية درجات قرب وبعد عن
الحال الملائمة وكل درجة يتوهم من القرب والبعد اذا بلغها المتحرك يفنى عندها الحركة بعدها فتكون
تلك الحركة التى فى ذلك الجزء علتها الطبيعة فى حال غير ملائمة فى درجة موصولة اليها وكما ان هذه العلة
تتجدد دايما ويكون ما مضى علة لما سلف فى الحدوث على الاتصال كذلك الحركة فتكون اذا علة الحركة
تحدث شيء منها عن شيء منها على الاتصال ولا يبقى منها شيء مطلب علة حقيقية لها ويكون ما اوجبه
هذا الاعتراض **فصل** فى ان المحرك بالارادة متغير الذات وكيف تتولد بتغيره واما الحركة الارادية
فان عللها امور ارادية ثابتة واحدة كانها كلية وارادة بعد ارادة لتصور بعد تصور فالارادة
الكلية اذا انضم اليها تصورات انية اجزاء المتحرك لزمها كالنتيجة للمقدمات تصورات انية بعدها وارادة
تلك الانية فتبعها الحركة وكما يتجدد فى نفس المتحرك تصور وارادة وكذلك تتجدد فى المتحرك حركة بعد
حركة ويكون كل ذلك على سبيل الحدوث لا على سبيل الثبات ويكون هناك شيء واحد ثابت دايما وهى
الارادة ههنا كما كانت الطبيعة هناك واشيا يتجدد وهى تصورات وارادات مختلفة كما كان هناك

اختلاف مقادير القرب والبعد ويكون جميعها على سبيل الحدوث ولولا حدوث احوال على علة باقية
بعضها علة لبعض على الاتصال لما امكن ان يكون حركة فانه لا يجوز ان يلزم عن علة ثابتة لغير لازم
غير ثابت وانت تعلم من هذا ان العقل المجرد لا يكون مبدا حركة قريبا بل يحتاج الى قوة اخرى من
شانها ان يتجدد فيها الارادة ويتخيل الاينيات الجزوية وهذا يسمى النفس وان العقل المجرد وان كان
مبدا الحركة فيجب ان يكون مبدا آمرا او ممثلا او متشوقا او شيئا مما اشبه هذا واما مباشرا للتحريك
فكلا بل يجب ان يباشر التحريك بالارادة ما من شانه ان يتغير بوجه ما ويحدث فيه ارادة بعد
ارادة على الاتصال وقد اشار الفيلسوف فى كتاب النفس الى اصل ينتفع به فى هذا المعنى اذ قال ان لذلك
اى للعقل النظرى الحكم الكلى واما لهذا فالافعال الجزوية والتعقلات الجزوية اى للعقل العملى وليس هذا
فى ارادتنا فقط بل وفى الارادة التى تحدث عنها حركة السما هذا **فصل** فى ان القوة القسرية تحدث فيها
اختلاف احوال حين يحرك واما الحركة القسرية فان كان المحرك يلازمها فعلتها حركة المحرك وافعاله
وعلة علتها اخر الامر طبيعية او ارادية وان كان المحرك لا يلازمها بل زج او دفع او فعل شيئا مما يشبه هذا
فالراى الحقيقى الصواب فى ذلك هو ان المحرك يحدث فى المتحرك قوة محركة الى جهة تحريكه غالبة
قوة الطبيعة وان المتحرك بحسب تلك القوة المحركة الداخلة متمكنا متحيزا لولا معاوقة القوة الطبيعية
واستيهانها فى مصاكة الما والهوا وغير ذلك مما يتحرك فيه مردا يوهن القوة الغريبة فحينئذ يستولى
القوة الطبيعية ويحدث حركة مايلة من تعاقب القوتين اخرها الى جهة القوة الطبيعية ولولا حال
مصادمة المتوسط وكسره للقوة الغريبة لكانت القوة الطبيعية لا يستولى عليها البتة الا بعد بلوغها
الغاية التى يوجبها تناهى كل قوة جسمانية وكل قوة محركة على الاستقامة وسكونها فى تلك الغاية
لان هذه الحركة تطلب ذلك السكون فاذا بطل الميل والدفع الحادث عن تلك القوة لموافاتها مكانها
المطلوب عادت القوة الطبيعية التى فعلها اذ وهنت القوة الغريبة بتمام فعلها او باسباب اخرى وانما
حكمنا بهذا الحكم لان القوة الغريبة لولا انها استولت على القوة الطبيعية لما قهرت ميلها ثم لا يجوز ان
يتخيل المغلوب غالبا او الغالب مغلوبا الا بورود سبب على احدهما او كلاهما ومحال ان يتوهم ان القوة
العرضية يبطل بذاتها ولا يجوز ان يكون شيء من الاشيا يبطل بذاته او يوجد بذاته بعد ان يكون
له ذات يثبت ويوجد والقوة الطبيعية انما تعود غالبة على القوة العرضية بمعاون ينضم اليها وعلى
الاحوال كلها فان القوة القسرية حالها فى ايجاب الحركة يتجدد الا يون عليها حال الطبيعة الى ان تبطل
فان قال قايل انا نرى الما يبطل حرارته المستفادة بذاتها لانها عرضية فانا نقول له كلا بل كانت
الحرارة ثبت فوتها فى الما لحضور علتها المتجددة لقوتها دايما فاذا بطلت علتها اقبل عليها برد الهوا
والقوة المبردة فى الما فابطلاها وكانا قبل ان يعجزان عن ابطالها لحضور القوة المسخنة المتجددة دايما بعد سخونة
ويسخن الهوا المماس لذلك الما مع الما فقد بان اذا ان شيئا ثابتة على سبيل الحدوث وهو الحركة

تشكيك قد استقينا ارتباط الحادث بالقديم

ووصفناه

ويضعه

بتفهيم

تغيّر

بقيّة

وهذا نقض بدفع التشكيك وتوضيح كيفية الارتباط

امر غير ثابت

متخيلا

مستمرا ان المباشر القريب للحركة لا يمكن ان يكون عقلا

استيلادها

يستحيل

الطبع

البرده

جواب الشبهة المسؤل عنها وبيان ربط الحادث بالقديم

وان له علة انما تكون علة بالفعل الحدوث متجدد بعرض لتجدد بعد تجدد بعرض فى حالنا على الاتصال
فى حال الها ويكون له ذات باقية بالعدد متغيرة الاحوال ولولا انها متغيرة الاحوال لم يحدث عنها تغير
ولولا ان لها ذاتا باقية لم يحدث عنها اتصال التغير على انه لابد للتغير من حامل باق فقد انكشف
الشبهة المسؤل عنها اذ ظهر ان علل ثبات الحادثات ينتهى الى علل اولى ثباتها من جهة ماهى علل هو
بالتجدد والحدوث والمتصرم من احوالها مع ذاتها علة للتجدد وليس يحتاج الى علة ثابتة ثبات المعلول
فيؤدى الامر الى اثبات علل غير متناهية معا بل الحركة تقرب علة امر فعل ما او علة اتصال الحوادث
الى معلولها وتبعده عنه وللقرب حد وللبعد حد وبينهما عرض وفى هذا العرض تكون نسبة ما
ثابتة وان كان ثباتها لازما للتغير فتلك النسبة الثابتة علة لثبات ما لحدث وهذه النسبة الثابتة
مثل وجود الشمس فوق الارض لكون النهار او زوال العشا فان معنى ان الشمس فوق الارض واحد فى
جميع النهار وان كان على سبيل تغير وانتقال من مكان الى مكان فيكون معنى واحد حصله التغير
وثبت على التغير فلا يحتاج الى علة اخرى ثابتة وبقية التغير فيتصرم فعل هذه الجهة تكون حال
الحادثات فقد بان من هذا انه لابد فى اتصال الكون من حركة متصلة ولا يتصل غير المكانية
ومن المكانية غير المستديرة فان كان كون كانت حركة متصلة لا محالة **فصل** فى جمع صفات واجب
الوجود فلنرجع الى الغرض الاول فنقول انه قد ظهر لنا ان شيئا واجب الوجود ولا بداية وانه
واحد من وجوه لانه غير منقسم الذات لا بالكم ولا بالصورة والمادة ولا باجزاء الحد ولانه لا يمكن
ان يكون وجوده لغيره فهو واحد من جهة من كل وجه فلا نقصان فيه بكثرة وحدانيته وهو حق
محض وهو عقل محض لانه ماهية مجردة عن المادة ولانه صورة نظام الكل اى مبدء الحكيم وانه ليس يعقل
الاشياء لانها موجودة بل يوجد الاشياء لانه يعقلها وانه ليس يعقلها على انها معقولات له بالقصد الاول
فتكثر ذاته بل هو واحد يعقل بالقصد الاول ذاته الحق فيكون عقل بالقصد الثانى ما ذاته مبدأ له
وذلك لانه يعقل ذاته مبدأ كل وجود وانه منزه عن يعقل الفاسدات وعن يعقل الاعدام كالشر
والنقص فان متعقل العدم ومدرك العدم انما يعقله اذا كان بالقوة فان البصر انما يرى الظلمة
اذا كان بصرا بالقوة لا بالفعل وبين انه خير محض لانه وجود صرف ومعطى كل وجود لا لغرض بل
للجود فان كل غرض فهو جزاء او منفعة لكل فعل وما فعل للجزاء فليس فعله جودا محضا بل اخذ واعطاء
والجود المحض هو الفعل الكائن لا لغرض وكل طالب غرض منتفع ناقص فالاول يعطى الوجود للجود
لانه خير محض ولان وجوده وجود يفضل على ذاته فليس انما يجب منه وجود ذاته بل كل وجود
لكمال منزلته فى الوجود وليس انما يعطى الوجود بانه انما هو لاعطاء الجود حتى اعطاء الجود علة لوجوده
وكما لا وسببا تماميا وكلا فانه لا سبب له من وجه على ما اوضحنا ولا ايضا وجود الموجودات
عنه على نحو خال عن الارادة فيكون تابعة لوجوده من غير ان يكون هناك ارادة وجود هذا

حال

محال لانه يعقل ذاته مبدأ الكل والا فذاته غير معقولة له على ما هى عليه فاذا يعقل ان الكل كائن له
عنه ويعقل انه مبدأ كل خير وان اعطاء الوجود خير فهو لا محالة راض بوجود الكل عنه مريد له فلو انه كان يلزم
عنه الكل لا من الجهة التى يعقل الكل ويرضى به حتى يكون مثلا كواحد منا اذا وقع منه الظل على مريض من
غير ارادة فنفعه ودفع عنه ضرر الشمس يرضى بذلك والراضى منه نفسه والمظل جسمه لكان منقسما
بل الحق امر بين امرين وهو ان الكل يلزمه مع رضاه وارادته لوجود الكل عنه تبعا فلا وجوده لاجل ما
يوجد عنه ولا وجود الكل عنه على سبيل التبع الذى لا ارادة فيه البتة وقد قلنا ان ارادته بعقله
للخير الكائن عنه على نظام مخصوص لا قصد كقصدنا ولان الاول يعقل ذاته خيرا محضا فهو معشوق ذاته
وملتذ بذاته لا على سبيل اللذات الانفعالية بل لذة فعلية هى جوهر الخير المحض وهذه حيوته الحقيقية
وبان ان قدرته وحيوته وعلمه واحد واذا كانت له اضافة الى الموجودات الكائنة عنه فليست
مقومة لذاته بل تابعة له **فصل** فى الدلالة على ان هذه الماخذ من البيان اى ماخذ هو اوثق من
الماخذ المعتاد وفى تعريف الفرق بين الطريق الذى مضى وبين الطريق الذى نستأنف انا اثبتنا
الواجب وجوده لا من جهة افعاله ولا من جهة الحركة فلم يكن القياس دليلا ولا ايضا كان برهانا
محضا فالاول ليس عليه برهان محض لانه لا شبيه له بل كان قياسا شبيها بالبرهان لانا استدللنا
من حال الوجود انه يقتضى واجبا وان ذلك الواجب كيف يجب ان يكون ولا يمكن ان يكون من وجوه
القياسات الموجبة الى اثبات العلة الاولى وتعريف صفاته اوثق واشبه بالبرهان من هذا
الطريقين فانه ان لم يعقل شيئا ولم يظهر منه امر يمكن بهذا القياس ان نثبت بعد ان يوضع امكان
وجوده ما كيف كان فلنورد الان ما هو المشهور فى اثباته وهو طريق الاستدلال وخصوصا من الحركة
وسلك السبيل التى سلكها الفيلسوف فى كتابيه الكليين احدهما فى كليات الامور الطبيعية وهو
السماع الطبيعى والثانى فى كليات امور ما بعد الطبيعة وهو كتاب ما بعد الطبيعة **فصل** فى
اثبات المحرك لكل حركة وانه غير المتحرك فنقول اولا ان كل جسم متحرك فان له فى حركته علة اما
المتحرك باسباب من خارج مثل المدفوع والمجذوب والمدار يدفع فى جانب والجذب من جانب فالامر
فى ان حركته من غيره ظاهر واما الذى لا يرى ولا يعرف له محرك من خارج فلنبرهن على ان حركته
من غيره ولنختر لذلك براهين ثلثة اولها ان الاحساس فى الاشياء المركبة عكس ان نجرد عن جنسها
ونعتبر لها ما يقترن به انواعا بل اشخاصا لا بفصول بل بنفس طبيعتها ومثال ذلك ان الجسم جنس فى
المعقول للانسان والفرس وانواع النبات وغير ذلك ولان كل واحد منها له مادة حاملة لكمية
فتلك المادة مع تلك الكمية جسم ايضا والجسم هو مقول عليه وعلى نظيره من الثانى قول النوع
لا قول الجنس وذلك لان تلك المادة مع تلك الصورة غير مختلف فى الاثنين شئ داخل فى ماهيته
نعم قد يقرن بكل واحد منها شئ خاص مثلا احدهما معه حرارة والاخر معه برودة لكنها خارج

عن ذاتي الشيئين وان كان لا يخلوا منهما مثل ان البياض نوع يقال له على بياض الملح وبياض الثلج الجص
ولا يوجب اقتران البياض بذلك وما اشبههما ضرورة ولا خلوه عنهما ان يقترن البياض بالفصول
لان حقيقة البياضية حصلت لها وتمت لكنها لا يتقوم الا مقارنة لحامل متقرر فيه كذلك الجسمية قد
تمت وانتهت لكنها تقارن امورا لا يخلوا عنها فهكذا يمكن ان يحال طبيعة الجنس في المركبات حتى تكون
نوعا اخيرا واذا احيل هكذا لم يكن حينئذ جنسا بل مادة وكذلك اذا احيل الفصل نوعا بنفسه
لم يكن حينئذ نوعا بل صورة واما الجسم الثاني الذي هو الجنس فليس مركبا من مادة وكمية بل جوهر الا
كلها فهذا هو الجنس والفرق بينهما ان الجسم اذا احيل فجعل مادة كان جزءا من قوام الجواهر المحسوسة
فلم يجز ان يقال عليها ولذلك لا يجوز ان يقال ان الانسان مجرد نفس مادة مع كمية بل يقال فيه مادة
مع كمية وقد لخصناه وحققناه في كتاب البرهان ولولا ان الجسمية طبيعة بنفسها متقررة من جهة ما هي
جسمية باعتبار مادة ذات كمية لما جاز ان ينتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية ومن
النباتية الى الحيوانية فاذا له شيء موجود موضوع ثم وصفه دون محمولاته ثم حمل عليه المحمولات
والطبيعة النوعية بل الشخصية هي التي هي بهذه الحال واما في البسايط فليس يمكن ان ترد طبيعة الجنس الى
النوعية مثلا ليس حال اللون من البياض حال الجسمية من الانسان لان الجسمية يمكن ان يجعل جزءا
من قوام الانسان له انفراد وقوام في ذاته وان كان مقارنا لغيره واما اللونية فلا يمكن ان يتقرر لها
ذات الا ان يتنوع بالفصول يلحقها ولا يحدث في البياض لونية وشيئا اخر غير اللونية منهما كان البياض
كما ان من الجسم الذي بمعنى المادة التي لها الكمية ومن اخرى ليست بجسمية يكون الانسان واذا كان
هذا هكذا لم يمكن ان يفرد للونية طبيعة متنوعة يشترك فيها لونية البياض والسواد ويمكن ذلك
للجسمية واذا اقررنا هذا فنقول ان الجسم لو كان متحركا بذاته لكان كل جسم متحركا فاذا كل جسم متحرك
فله علة محركة ولا ينقض هذا قول القائل ان البياض لو كان اللون الذي يقارنه بياضا لذاته لكان
كل لون بياضا فاذا كل لون فانما يبيضه بعلة وهذا محال وذلك ان اللونية المطلقة لا تصير
لها في الوجود نوعية حتى يكون اختلافها بعد اللونية لعلل خارجة عن الذات وانما يعقل مفردا
عند العقل لو جد عند العقل له علل في الاختلافات خارجة وهي الفصول وان الفصول في العقل كاشيا
خارجة عن طبيعة الجنس واما في الوجود فلا يكون في البسايط كذلك وفي المركبات فقد نقلت طبيعة
الجنس الى طبيعة نوعية فتكون حينئذ الفصول عللا صورية خارجة عن ذات الطبيعة الجنسية
فاذا تقرر هذا فنقول ان الجسمية في الوجود يلحقه علل تجعل هذا الجسم متحركا دون ذلك الجسم في
الوجود لا فصول في التوهم فكل متحرك متحرك بعلة واما البرهان الثاني فلانه لو كان الجسم متحركا
لذاته لما كان توهم امر في غيره اي امر كان يوجب ان يبطل الحركة عن ذاته وتوهم السكون
في جزءه توهم امر في غيره وهو يوجب بطلان الحركة عن ذاته فليس الجسم متحركا لذاته فاذا الجسم

نقرر
كلما
لحصناه
بجعل
فان الجسمية يمكن ان يجعل

محرك والبرهان الثالث ان الحركة امر يحدث دائما وكل حادث فله علة فاعلة محدثة وكل حركة
لها علة محدثة وهذا هو المحرك فاما ان يكون هو المتحرك نفسه او شيء غيره ولا يجوز ان يكون هذا المحرك
نفسه لان المحرك من جهة ما هو محرك هو مفيد لوجود الحركة والمتحرك من جهة ما هو متحرك هو مستفيد
لوجود الحركة ولا يجوز ان يكون شيء واحد من جهة واحدة مفيدا قد حصل بالفعل ومستفيدا ما هو بالقوة
فاذا كل جسم يجب ان يحركه شيء ويحرك نفسه ان تحرك لا عن غيره شيء فيكون المحرك صورته والمتحرك
جسميته ومادته وهذه الصورة تسمى القوة ولنزد لهذا شرحا فنقول ان الحركة ذاتا حاملة وللحركة
ذاتا فاعلة اذ كل حادث فله علة فاعلة والحامل والفاعل لا يختلفان من جهة ان كل واحد منهما
مبدأ للشيء ومحتاج اليه في كونه بل يختلفان بان الفاعل يعطي الوجود مباينا للذات بالذات لا بالعرض
مثل الطبيب يعالج نفسه وبه فالج عن نفسه ولكن يعالج بانه طبيب ويتعالج بانه مريض والصحة
تحدث في الطبيب لا في جهة انه طبيب بل في المريض فان الطبيب نفس والمريض بدن ولكن يقال
بالعرض ان الطبيب صح كذلك الحال في كل علة فاعلة وعلة حاملة فانهما انما يفترقان من جهة النسبة الى الكائن
والذي عنه الكون هو لغيره ومباين له والذي فيه الكون هو مقارن للكائن حامل له واذا كان
هذا هكذا لم يمكن ان يكون شيء واحد علة لحدوث الحركة وعلة لقبول الحركة فيكون شيء واحد فيه
الحركة بالذات وليست فيه الحركة الا بالعرض وهذا محال فقد اتضح وبان ان ذات المحرك غير
ذات المتحرك فان كان جسم متحركا لا من شيء خارج عنه وظاهر انه اما ان يتحرك بتمامه عن تمامه
وهذا محال فانه يجعل الفاعل والمنفعل شيئا واحدا واما ان يتحرك بتمامه عن بعضه وهذا يجعل
ذلك البعض متحركا ومحركا واما ان يتحرك بعضه عن تمامه فيجعل هذا ايضا بعضا منه محركا ومتحركا
ثم كيف يجعل التمام والنقص في هذا المعنى البتة واما ان يتحرك بعضه عن بعضه فيفترق فيه اذا
المتحرك والمحرك ولا يجوز ان يكون البعضان متشابهي الصورة والمعنى والا لا اختلاف بينهما في وجوب
الفعل والانفعال فلا يجوز اذا ان يكون تباعضه في القسمة الكمية بل في قسمة المادة والصورة فيكون
الجسم والمادة قابلا للحركة في صورة ما او هيئة او ما شئت سميته فاعلا للحركة وهذا هو القوة
واما ان في كل جسم مبدأ حركة فامر بيناه في تلخيصنا كتاب السماء والعالم وكتاب السماع الطبيعي ولا
نحتاج اليه في هذا الموضوع فصل الاول في اثبات محرك غير متحرك ولا متغير فقد ظهر من هذه
البراهين ان كل جسم متحرك فحركته عن علة لا عن ذاته والان فانا ندعي دعوى اخرى ونقول ان
العلل المحركة متناهية الى علة لا تتحرك وذلك لانه لو كان كل متحرك عن محرك متحرك لذهبت العلل
في زمان واحد الى غير نهاية واجتمع في جملها جسم غير متناه بالفعل وقد بان في العلوم الطبيعية
استحالة هذا فاذا في كل نوع في الحركات محرك اول غير متحرك فصل الثاني في اثبات دوام الحركة
بقول مجمل فنقول الان ان للحركة ان تكون دائمة وقد فرغنا فيما سلف من اثبات هذا ولكنا نزيد

الذي هو العلة الفاعل والحامل
ويتعالج
لا في شيء
البعضان
من

ان نسلك طريقا اخر فنقول ان الحركة لو كانت حادثة بعد ما لم يكن اصلا فاما ان يكون علتاها الفاعلة
والقابلية لم يكونا فحدثتا او كانتا ولكن كان الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك او كان الفاعل ولم يكن
القابل او كان القابل ولم يكن الفاعل ونقول قولا مجملا قبل العود الى التفصيل انه اذا كانت الاحوال من جهة
العلل كما كانت ولم يحدث البتة امر لم يكن كان وجوب كون الكاين عنها على ما كان فلم يجز ان يحدث كاين
البتة فان حدث امر لم يكن فلا يخلو اما ان يكون حدوثه على سبيل الحدوث دفعة لا لاقرب
من علة او بعد او يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علة او بعدها فاما القسم الاول فيجب ان
يكون حدوثه لحدوث العلة ومعها غير متاخر عنها البتة فانها ان تاخر او كانت العلة غيرها
حادثة لزم ما قلنا في الاول من وجوب حادث غير العلة وكان ذلك الحادث هو العلة القريبة
فان تادى الامر على هذه الجهة وجبت علل وحوادث دفعة غير متناهية معا وهذا مما عرفنا الاصل
الموصول الى ابطاله فبقي ان لا يكون العلل الحادثة كلها دفعة لا لقرب من علة اولى او بعد فبقي ان
مبادي الكون ينتهي الى قرب علل او بعدها وذلك بالحركة فاذا قد كان قبل الحركة حركة وتلك الحركة
اوصلت العلل الى هذه الحركة فهما كالمتماستين والا رجع الكلام الى الراس في الزمان الذي بينهما وذلك انه
ان لم يملاه حركة كانت الحوادث الغير المتناهية منها في ان واحد واستحال ذلك بل يجب ان يكون وا
قد قرب في ذلك الان بعد بعد او بعد قرب فيكون ذلك الان بها حركة غير تلك يودي الى
ذلك هذه الحركة فيكون للحركة التي هي علة قريبة لهذه الحركة مماسة لها والمعنى في هذه المماسة مفهوم
على انه لا يمكن ان يكون زمان بين حركتين فلا حركة فيه فانه قد بان لنا في الطبيعيات ان الزمان
تابع للحركة ولكن الاشتغال بهذا النحو من البيان يعرفنا ان كانت حركة ولا يعرفنا ان تلك الحركة علة
لحدوث هذه الحركة فقد ظهر ظهورا واضحا ان الحركة لا تحدث بعد ما لم تكن الا بحادث وذلك
الحادث لا يحدث الا بحركة مماسة لهذه الحركة ولا نبالي اي حادث كان ذلك للحادث قصد من الفاعل
او ارادة او علم او الة او طبع او حصول وقت اوفق لذلك العمل دون وقت او تهيو واستعداد من القابل
لم يكن فانه كيف كان فحدوثه متعلق بالحركة لا يمكن غير هذا فصل في بيان ذلك بالتفصيل
ولنرجع الى التفصيل ونقول ان كانت العلة الفاعلة والقابلة موجودتي الذات ولا فعل ولا انفعال
بينهما فيحتاج الى وقوع نسبة بينهما توجب الفعل والانفعال اما من جهة الفاعل مثل ارادة موجبة للفعل
او طبيعة موجبة للفعل او الة او زمان واما من جهة القابل مثل استعداد لم يكن او من جهتهما جميعا مثل
دخول احدهما الى الاخر وقد وضح ان جميع هذا بحركة ما واما ان كان الفاعل موجودا ولم يكن قابل البتة
فهذا محال اما اولا فان القابل كما بينا لا يحدث الا بحركة فيكون قبل الحركة حركة واما ثانيا فانه لا
يمكن ان يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة فصل الطل مقدمة الى الغرض المذكور وهي في
ان كل حادث فله مادة متقدمة لوجوده ولنبرهن على هذا فنقول ان كل كاين فيحتاج ان يكون

قبل

قبل كونه ممكن الوجود في نفسه فانه ان كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة وليس امكان وجوده
هو ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكنا الا ترى انا نقول ان المحال
لا قدرة عليه ولكن القدرة هي على ما يمكن ان يكون فلو كان امكان كون الشي هو نفس القدرة عليه كان هذا
القول كانا نقول ان القدرة انما تكون على ما عليه القدرة والمحال ليس له علة لانه ليس عليه قدرة وما كنا نعرف
ان هذا الشي مقدور عليه او غير مقدور عليه بنظرنا في نفس الشي بل بنظرنا في حال قدرة القادر عليه هل عليه
قدرة ام لا فان اشكل علينا انه مقدور عليه او غير مقدور عليه لم يمكنا ان نعرف ذلك البتة لانا ان عرفنا
ذلك من جهة ان الشي محال او ممكن وكان معنى المحال انه غير مقدور عليه ومعنى الممكن انه مقدور كنا عرفنا المجهول
بالمجهول فبين واضح ان معنى كون الشي ممكنا في نفسه هو غير معنى كونه مقدورا عليه وان كانا بالذات واحدا
فكونه مقدورا عليه لازم لكونه ممكنا في نفسه وكونه ممكنا في نفسه هو باعتبار ذاته وكونه مقدورا عليه
باعتبار اضافته الى موجده فاذا تقرر هذا فانا نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في
نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال لا يوجد والممكن لن يوجد فقد سبقه امكان وجوده
فلا يخلو امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا او ان يكون معنى معدوما والا فلم يسبقه
امكان وجوده فهو اذا معنى موجود وكل معنى موجود فاما قايم لا في موضوع واما قايم في موضوع وكل ما
هو قايم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب ان يكون به مضافا وامكان الوجود انما هو ما هو بالاضافة
الى ما هو امكان وجود له فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع فهو اذا معنى في موضوع وعارض لموضوع
ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي هو فيه هو لا وجود الشي موضوعا
وهيولى ومادة وغير ذلك فاذا كل حادث فقد تقدمته المادة فصل مطلب اخر نافع في ذلك
وهو انه لا يجوز ان يكون لعدم الفاعل واما ان وضع ان القابل موجود والفاعل ليس بموجود فالفاعل
يحدث ويلزم ان يكون حدوثه بعلة ذات حركة على ما وضعنا وايضا مبدا الكل ذات واجبة الوجود
وواجب الوجود واجب ما يوجد عنه والا فله حال لم يكن فليس واجب الوجود من جميع جهاته فان
وضعت الحال الحادثة لا في ذاته بل خارجة عن ذاته كما وضع بعضهم الارادة فالكلام على حدوث
الارادة عنها ثابت هل هو بارادة او طبعا او لامر اخر اي امر كان ومهما وضع امر حدث لم يكن فاما
ان يوضع حادثا في ذاته واما غير حادث في ذاته بل شي مباين لذاته فيكون السوال ثابتا وان
حدث في ذاته كان ذاته متغيرا وقد وضع ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته
وايضا اذا كان هو عند حدوث هذه المباينات عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض البتة شي
لم يكن وكان الامر على ما كان ولا يوجد عنه شي فليس يجب ان يوجد عنه شي بل يكون الحال والامر
على ما كان فلا بد من تميز لوجوب الوجود عنه او ترجيح للوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين
كان الترجيح للعدم عنه وكان التعطل عن الفعل حاله وليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم في حدوث

كانت
تادى
فانه
تقدمته
حيث

الحادث عنه نفسه والعقل باول فطرته يشهد بان الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت
وكانت لا يوجد عنها قبل شيء وهي الآن كذلك فالآن ايضا لا يوجد عنها شيء فاذا صار الآن يوجد عنها
شيء فقد حدث في الذات قصد او ارادة او طبع او قدرة وتمكن لم يكن ومن انكر هذا فليس يخاطب فان
الممكن ان يوجد وان لا يوجد لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له ان يوجد الا بسبب فاما هذه الذات فقد
كانت ولا ترجح ولا يجب عنها هذا الترجح والآن فلا بد من حادث للترجح في هذه الذات ان كانت
هي الفاعلة والا فان كانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان قبل ولم يحدث لها نسبة اخرى فالامر بحاله
وكان الامكان امكانا صرفا بحاله واذا احدثت لها نسبة فقد حدث امر ولا بد من ان يحدث لذاته
وفي ذاته فانها ان كانت خارجة عن ذاته كان السؤال ثابتا ولم تكن هي النسبة المطلوبة فانا نطلب
النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج عن ذاته بعد ما لم يكن فان كان مبدأ النسبة مباينا له فليست
هي النسبة المطلوبة ثم كيف يمكن ان يحدث في ذاته شيء وعمن يحدث وقد بان ان واجب الوجود
بذاته واحد فترى ان ذلك عن الحادث منه فتكون ليست النسبة المطلوبة لانا نطلب النسبة الموجبة
لخروج الممكن الاول الى الفعل او عن واجب وجود آخر وقد قيل ان واجب الوجود واحد وعلى انه
ان كان عن آخر فهو العلة الاولى والسؤال فيه ثابت فصل ا في ان ذلك لم يكن يقع لانتظار
وقت ولا يكون وقت اولى من وقت ثم كيف يجوز ان يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع
وبماذا يخالف الوقت الوقت ثم لا يخلو اما ان يكون حدوث ما يحدث عن الاول بالطبع او بالعرض
او بالارادة فان كان بالطبع فقد تغير الطبع او بالعرض فقد تغير العرض وان كان بالارادة فاما
ان يكون المراد نفس الايجاد او غرض ومنفعة بعده فان كان المراد نفس الايجاد لذاته فلم لم يوجد
قبل اتراه استصلحه الآن او حدث وقته او قدر عليه الآن ولا معنى لقول القائل ان هذا السؤال
باطل لان السؤال في كل وقت عائد بل هذا سؤال حق لانه في كل وقت عائد والزم وان كان لغرض
ومنفعة فمعلوم ان الذي هو الشيء يجب كونه ولا كونه بمنزلة فليس لغرض والذي الشيء يجب كونه
اولى فهو نافع والحق الاول كامل الذات لا ينتفع بشيء فصل ب في انه يلزم على وضع هؤلاء المعطلة
ان يكون الله سابق الزمان والحركة بزمان وايضا فان الاول بماذا يسبق افعاله الحادثة ابذاته
او بالزمان فان كان بذاته فقط مثل الواحد على الاثنين وان كانا معا وحركة المحرك بان يتحرك
بحركة ما يتحرك عنه وان كانا معا فيجب ان يكونا كلاهما محدثين الاول القديم والافعال الكائنة
عنه وان كان قد سبق لا بذاته فقط بل بذاته وبالزمان بان كان وحده ولا عالم ولا حركة ويدل
كان على امر مضى وليس الآن وخصوصا ويعقبه قولك ثم فقد كان كون قد مضى قبل ان خلق الخلق
وذلك الكون هو متناه فقد كان اذا زمان قبل الحركة والزمان لان الماضي اما بذاته وهو الزمان
واما بالزمان وهو الحركة وما فيها ومعها وهذا خلف فان لم يسبق بامر هو ماض للوقت

الاول

الاول من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه وكيف لا يكون سبق على اوضاعهم بامر ماض للوقت الاول
من خلقه وقد كان ولا خلق وكان وخلق وليس كان ولا خلق ثابتا عند كونه كان وخلق ولا كونه
قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق وليس كان ولا خلق نفس وجوده وحده فان ذاته حاصلة بعد
الخلق ولا كان ولا خلق هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث فان وجود ذاته وعدم الخلق موصوف
بانه قد كان وليس الآن وتحت قولنا كان معنى معقول دون معقولي الامرين لانك اذا قلت وجود
ذات وعدم ذات لم يكن مفهوما منه السبق بل قد يصح ان يفهم معه التاخير بل انما يفهم السبق بشرط
ثالث وجود الذات شيء وعدم الذات شيء ومفهوم كان شيء موجود غير المعنيين وقد وضع هذا المعنى
للخالق تعالى ممتدا لا عن بداية ووجد فيه ان يخلق قبل اي خلق توهم فيه خلقا واذا كان هكذا كانت هذه
القبلية مقدرة مكممة وهذا هو الذي نسميه الزمان اذ تقديره ليس تقدير ذي وضع ولا ثبات بل على
سبيل التجدد ثم ان شئت فتامل اقاويلنا الطبيعية اذ بينا ان ما كان ثباته وقوامه في المادة وليس بغير
واسطة فليس هو مقدارا لنفس المادة ولا بواسطة هيئة قارة كالحرارة والبرودة فتكون كمية لها اولا
فان الهيئات القارة لا تتقدر بهذا فهي كمية اذ الهيئة غير قارة والهيئة غير القارة هي الحركة فاذا تحققت
علمت انه سبق الخلق عندهم ليس سبقا مطلقا بل بزمان معه حركة واجسام او جسم فصل ج في انه لا
يجوز ان يكون ازل ان وايضا فانه كيف يكون الزمان حادثا حتى يمكن ان يحدث الحركة وكل آن فهو بعد
قبل وقبل بعد فهو حد مشترك بين امرين يلزمه كلاهما دائما ومما يبين هذا انه قد تبين ان وجود الآن
وجود الطرف وليس شيئا معقولا بذاته وكذلك جميع نهايات المقادير واذا كان كذلك فالآن لا محالة
طرف لشيء داخل في الوجود لا محالة لان احد المتضايفين اذا وجد بالفعل فيجب ان يكون الآخر وجد لا
محالة والمستقبل لم يوجد فيجب ان يكون الآن لا محالة طرفا للماضي ولا تشبه الآن النقطة في انها قد
يفصل ويكون حدا مشتركا لانها في الحالين قد يكون ما هي طرف له موجودا والآن لا يكون ما هو طرف
له موجودا الا الماضي فيكون افني الماضي وابقاه واما الحركة فانها وان ابتدأت بطرف لا يتصل بحركة
قبلها فالسبب في ذلك ان الحركة ليست بذاتها كمية بل مقدرة اما بالمسافة واما بالزمان فطرفها اما من
الزمان ويكون هو بالذات طرفا للزمان الماضي وقد صح به وجوده واما من المكان فتكون طرفا للمسافة
الصحيحة الوجود وبعد هذا فان مبدأ الحركة من احد الامرين هو نهاية السكون ولنعد الآن قولا جدليا
اذا استقصي يمكن ان يرد الى البرهان فصل د في ان المعطلة يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت بلا
نهاية وزمانا ممتدا في الماضي بلا نهاية ان هؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن وجوده لا يخلوا اما
ان يسلموا ان الله كان قادرا قبل ان يخلق الخلق ان يخلق جسما ذا حركات يقدر اوقاته وازمنته ينتهي الى
وقت خلق العالم او يبقى مع خلق العالم ويكون له الى وقت خلق العالم اوقات وازمنة محدودة او
لم يمكن الخالق ان ينتهي الخلق الى حين ابتدأ وهذا القسم الآن محال يوجب انتقال الخالق من العجز الى

الثاني

القدرة والقسم الاول لقسم عليهم قسمين فقال لا يخلو اما ان يكون كان يمكن ان يخلق الخالق جسما غير ذلك
الجسم انما ينتهي الى خلق العالم بعدة اكثر او لا يمكن ومحال ان لا يمكن لما بيناه فان امكن فاما ان يمكن خلقه مع
خلق ذلك الجسم الاول الذي ذكرناه قبل هذا الجسم او انما يمكن قبله فان امكن معه فهو محال لانه لا يمكن ان يكون
ابتدا خلقين متساويين لحركة السرعة تقع عند ينتهيان الى خلق العالم وعدة احدهما اطول وان لم يمكن
معه بل كان امكانه مباينا له يتقدم في حال العدم امكان خلق شيء ولا امكانه ووقع ذلك متقدما في
متاخر الى ذلك الى غير النهاية **فصل** في حل مغالطتهم في تناهي الازل ولم يكن عدم محض بل قبلية
مقارنة لاشيا واوقات ينقضي واخرى تتجدد وكان ما يستعظمونه في وجود اشيا قبل اشيا لا عن
بداية فهذا شيء يبنونه على اصلين مشهورين غير صحيحين احدهما ان ما لا نهاية له لا يخرج الى الفعل
البتة وهذا انما يصح في الاجسام والمقادير ذوات الوضع والاعداد التي ترتيب في الطبع وليس في كل شيء
ولكن الزمان والكائنات ايضا مما لا يصح فيه هذا ويحق القول المانع فيها هنا الا لانه فطرة في العقل
بل بحجج وهولاء ياخذونه اوليا ثم يكذبون فليس الزمان الماضي والكائنات الماضية خارجة
الى الفعل معا فانه ليس اذا كان كل واحد خرج الى الفعل يجب ان يكون جملة خرجت الى الفعل انما يكون ذلك
لو كان كله خارج الى الفعل يبقى لخروج الاخر الى الفعل وليس اذا صح وصف في واحد واحد يجب ان يكون
هناك جملة يصح في كل واحد من المستقبل انه يخرج وكما ان يكون كل واحد من المستقبل بحيث يصح ان
يخرج الى الفعل لا يوجب كون جملة لها بحيث يصح ان يخرج الى الفعل والسبب في ذلك التعاقب واختلاف
الاوقات بذلك كون كل واحد من الماضي بحيث خرج لا يوجب كون جملة لها قد خرجت والسبب في
ذلك التعاقب واختلاف الاوقات وحال المستقبل اولى بالفعلية من حال الماضي لان اختيار ما في
المستقبل عدمها مقارن للقوة وعدم ما عدم في الماضي عدم غير مقارن للقوة واما الاصل الثاني فهو
قولهم ان ما لا يتناهى لا زيادة عليه فلو كان ما مضى لا يتناهى لكان لا يمكن ان يكون عليه زيادة
وهذا الاصل ايضا قوي في الشهرة وليس بينا بنفسه لان العقل لا يمنع في اول الفطرة ان يكون شيء لا
نهاية له في جهة وله طرف يحمل عليه الزيادة وكثير من الناس العقلاء يجوزون هذا في الوجود ولكن
العقل بالحجة يمنع هذا فيما يقوم عليه البرهان وذلك كل مقدار ذي وضع وكل عدد له ترتيب في الطبع
ثم ههنا فان الزيادة ليست على ما لا يتناهى لان الزيادة زيادة على مزيد عليه موجود وليس ههنا
شيء موجود البتة غير متناه فيزاد عليه او يكون اقل او اكثر بوجه ونحن لا نمنع في المعدومات ان يكون
ما لا نهاية له اكثر واقل فان العشرات التي لا نهاية لها اقل من احادها والمئات اقل من عشراتها ويجوز ان يكون
ما لا نهاية له ضعف ما لا نهاية له واضعافا كثيرة فان اللانهاية في الزمان وفي الحركة وفي عدد الكائنات
والفاسدات واللانهاية التي في جميعها اكثر من التي في الواحد منها فان قال قائل هذا ليس فيها ما لا نهاية
الا بالقوة فنقول ما في الماضي فليس ما لا نهاية له لا بالقوة ولا بالفعل ولكن نعني بقولنا لا نهاية له ما في الماضي

انّى

ان اتى ولحد اخرت فقد كان قبله واحد وعدم لا ان هناك جملة وكلا هو بالفعل غير متناه وربما قال
قايل من هولاء ان الحاضر متوقف في وجوده على قطع ما لا نهاية له وكل متوقف على ما لا نهاية له فلا يوجد
وههنا مغالطة في استعارته لفظ التوقف فان لفظ التوقف انما يدل في الحقيقة على شيء مع الوجود
بعد وجود شيء مع الوجود قبله وليس احدهما في وقت ما يقال انه متوقف لوجود بل انما
يتعان في المستقبل ونحن نقول انما كان هذا سبيله وكان متوقفا على قطع ما لا يتناهى فمحال ان يوجد
ولكن ليس الآن الحاضر هذا شانه فانه لم يتوقف قط بهذا المعنى حتى لا يكون هو ولا شيء من الاشياء
قبله ثم يحتاج ان يوجد ما لا يتناهى من ذلك الوقت حتى يوجد هو فاذا المغزى كاذبة فان استعمل
وعني بالتوقف الوجود بعد اشيا قبله وان لم يكن بذلك الشرط فيجب ان يستعمل التوقف في الكبرى
على هذا المعنى لا على المعنى الحقيقي فان استعمله على هذا المعنى كان القياس مصادرة على المطلوب الاول
في الحقيقة **فصل** في حل مغالطتهم في انه اما ان يجب اثبات التعطيل او ايجاب المساوات بين الله والخلق
وكانه يقول ان الحاضر لا يمكن ان يوجد بعد ما لا نهاية له لان الشيء لا يجوز ان يكون وجوده بعد وجود
ما لا نهاية وهذا نفس المطلوب بل يجب ان تعلم ان الكبرى انما تصدق في المستقبل فقط وحينئذ
لا يكون قياس لعدم الحد الاوسط ومما يعتمد المعطلة في هذا الباب قولهم ان الخالق لو كان دائما
خالقا ودايما مجركا لكان لا توجد ذاته الا ومعه معلولاته فكانه اذا رفعت معلولاته وجب
من ذلك رفع ذاته وهذا محال فالمغالطة ههنا في لفظ الرفع ولا نطول الكلام في تفصيل معانيها
ولكن نشير الى الجواب اشارة مقنعة للمعتضدين فنقول ان رفع العالم محال ولكن ليس محالا لذاته
بل لانه لا يرفع او يرفع صنعة الباري ويرفع الباري فاستحالته تابعة لاستحالة رفع الباري
فليس اذا رفعنا العالم وجب ان يرتفع الباري بل يكون اولا ارتفع الباري لا من رفعنا العالم
بل الوضع المحال يجب ان يكون تقدم هذا الوضع المحال وهو رفع الباري واما الباري اذا رفعناه عنه
ارتفع العالم يجب ان يكون ذات الباري موجودة بنفسها واذا وجد الباري يجب ان يوجد
ذات العالم لا بنفسها واذا رفع الباري وهو محال يلزمه ان يرتفع العالم عن دفعه واذا رفع العالم
وهو محال يلزمه لا ان يرتفع الباري عن رفعه بل ان يكون قد ارتفع اولا لذاته الباري ونحن
قد خرجنا عن غرضنا الى تطويل في القول ادى الى الاهمال ويمكن تحقيقه معين في تحقق المقصود
لا محالة فقد بطلت القسمة من اقسام بطلان الحركة وفي هذه الاوجه يمكن ان يبطل باقي الاقسام
فيجب اذن ان الحركة دايمة **فصل** في ان هذه الحركة مكانية وانما تدوم بالاتصال لا بالتتالي والتشافع
ولان هذه الحركة لزمت على سبيل تبعيد وتقريب فهي مكانية لا محالة على انا قد بينا في الطبيعيات
ان المكانية اقدم الحركات فلنبحث الآن على انه يعلم على دوام هذه الحركة على سبيل التتالي والتشافع
او على سبيل اتصال الواحد واقول لا يجوز ان يكون دوامها على سبيل التتالي والتشافع فانه لا يجوز

ان تكون بحيث لا يمكن ان يكون فيها الانقطاع وبيان ذلك انه لا يخلو الامر في ذلك من احد امرين اما ان يتوهم
جسمًا يحرك جسما وذلك يحرك اخر والاخر رابعا ويتادى الى غير النهاية واما ان يكون على سبيل الدور مثلا ان
يكون ا يحرك ب اذا انتهى اليه ثم ب يحرك ج اذا انتهى اليه ثم ج يحرك د اذا انتهى اليه ثم د يرجع
فينتهي الى الالف ويحركه والقسم الاول محال لانه لا يخلو من احد وجهين اما ان تكون الاوايل تبقى واما ان
تبطل فان بطلت احتاجت على ما اوضحناه ان تكون لبطلانها حركات اخرى غير هذه ويرجع فيها الكلام
وان بقيت كانت اجساما غير متناهية معا وجهات الحركة غير متناهية وهذا مستحيل فهذا القسم كلام يحصل
محال واما قسم الدور فهو ظاهر الاستحالة ايضا لان حركات ا و ب و ج و د ان كان كلها قسريا كان
لها حركات اخرى طبيعية قد بينا ذلك في الطبيعيات وبينا ايضا ان القسرية لا تستولي على الطبيعية وانما
تكون بعدها فاذا تاملت الان وجدت الحركات الطبيعية تمنع هذا النظام وتقطعه ولا ينحو معها
العايد بالاول وان كانت هذه الحركات كلها او بعضها طبيعيا فيسكن لا محالة عند غاياتها وتقف
ولا تكون لها عودات مختلفة الى جهات مختلفة بما يمكن ان يقع الدور وهذا يظهر بادنى تامل وان
كانت هذه الحركات كلها او بعضها ارادية فان كانت عن ارادة لا تتبدل كان كل واحد منها او بعضها
متصلا بالعدد لا منقطعا وان كانت الارادة غير ثابتة بل يجوز فيها الاختلاف والتغير لم يجب
في هذه الحركة الدوام على نظامها فانقطع وقتا ما بينا فيها او سائرها فقد بان وصح ان هذه الحركة
واحدة بالاتصال فصل ح في ان الحركة الاولى ليست مستقيمة بل مستديرة فنقول انه لا يجوز ان يكون
مستقيمة ولا مركبة من مستقيمات ذوات زوايا بل ولا من قسي ذوات زوايا اما اولا فلان مثل
هذه الحركة لا يجوز ان تكون قسرية بل تكون طبيعية فان كانت مستقيمة طبيعية وجب ان تطلب جهة
فيسكن فيها واما ثانيا فان الحركة المستقيمة لا يمكن ان تذهب في جهتها الى غير النهاية لانه قد بين في
الطبيعيات ان ابعاد الكل محدودة ولا ايضا يمكن ان تتصل حركات على زاوية البتة ولا على خط واحد
ويجب ان يكون البرهان عليه هكذا نقول اذا فرض عند الزاوية وطرف الخط المسافة حد بالفعل
فان الجسم المتحرك يوصف بانه قد وصل الى الحد بالقول وايضا فان القوة المحركة الى ما هناك يوصف
بانها موصلة بالفعل ثم هذا ليس يبقى عند اخذ المتحرك الى جهة اخرى بل يزول وصف الجسم بانه حاصل
في ذلك الحد ووصف الموصل بانه موصل واما الجسم فيجوز ان يكون عدم مواصلته لذلك الحد ينقطع
قليلا قليلا ويجوز ان يكون دفعة يوصف بانه غير موصل ان رجع على خطه واما القوة القسرية
او الطبيعية للوصل اليها فانه يوصف دفعة بعدم هذا الوصف وذلك انه ليس بين كونه موصلا
الى الحد بالفعل وبين عدم هذا الوصف واسطة بل يبطل كونه مقدرا للجسم وموصلا اليه فاذا
انما يحدث الوصول للجسم والاتصاف بانه موصل للقوة في ان وبزوال هذه الصفة عن القوة في ان
ولا يجوز ان يكون الانان انا واحدا لانه لا يمكن ان يكون كونه موصلا وصيرورته غير موصل

معا

محدودة
بالفعل
الحركة الاولى ليست مستقيمة ولا مركبة من مستقيمات ذات زوايا ولا من قسي ذات زوايا
البرهان على انه لا يمكن ان تتصل حركات على زاوية ولا على خط

معا فاذا هما في انين وقد صح ان كل انين زمانا فهو زمان السكون وعلى ذلك السكون هو اما القوة القسرية
فبقاؤها ما بقيت الى ان يعود عليها الطبيعة ويجوز ايضا ان يكون عليها في الحركات القسرية القوة
الطبيعية اذا عادت القسرية فتمانعا وتقاوما وحدث من فعليهما المختلف تسكين واما غير القسريات
فالعلة هي الطبيعة او الارادة فقد صح اذا ان الحركات المستقيمة لا يبقى واحد بالاتصال ولا المستديرات
ذوات الزوايا فالحركة الواحدة الدائمة الاتصال لا مستقيمة ولا ذوات زوايا فهي المستديرة التامة الاستدارة
فصل ط في ان الفاعل القريب للحركة الاولى نفس وان السماء حيوان مطيع لله عز اسمه واذ قد
بينا ان لكل حركة محركا فلهذه الحركة محرك ولا يجوز ان يكون محرك هذه الحركة قوة طبيعية فانا
قد بينا في الطبيعيات واشرنا اليه في هذا المكان ايضا ان الحركة لا يجوز ان تكون طبيعية للجسم
والجسم على حالته الطبيعية اذ كان كل حركة بالطبع مفارقة بالطبع كالة والحالة التي تفارق بالطبع
هي حالة غير طبيعية لا محالة وظاهر ان كل حركة تصدر عن طبع فعن حالة غير طبيعية ولو كان شيء
من الحركات مقتضى طبيعة الشيء لما كان شيء من الحركات باطل الذات مع بقاء الحقيقة الطبيعية بل الحركة
انما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية اما في الكيف كما اذا اسخن الماء بالقسر واما في الكم كما يذبل
البدن الصحيح ذبولا مرضيا واما في المكان كما اذا نقلت المدرة الى حيز الهواء وكذلك ان كانت الحركة
تكون في مقولة اخرى والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية وتقدير البعد
من الغاية فاذا كان الامر على هذه الصفة لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة والا كانت عن حالة غير
طبيعية الى حالة طبيعية اذا وصلت اليها سكنت ولم يجز ان يكون فيها بعينها قصد الى تلك الحالة
الغير الطبيعية لان الطبيعة ليست تفعل بالاختيار بل على سبيل تسخير وسبيل ما يلزمها بالذات
فان كانت الطبيعية تحرك على الاستدارة فهي تحرك لا محالة اما عن اين غير طبيعي او وضع غير طبيعي
هربا طبيعيا عنه وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال ان يكون هو بعينه قصدا طبيعيا اليه والحركة
المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها وتقصد في تركها ذلك كل النقطة وليس تهرب عن شيء
الا وتقصده فصل ى في ان حركة السماء مع انها نفسانية كيف يقال انها طبيعية فليت اذا
الحركة المستديرة طبيعية الا انها بالطبع اي ليس وجودها في جسمها مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى
لجسمها فان الشيء المحرك لها وان لم يكن قوة طبيعية كان شيئا طبيعيا لذلك الجسم غير غريب وكانه
طبيعته وايضا فان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك وان
سكن قسرا كما يقاوم المسكن مع سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة
لان القوة المحركة تكون موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا ايضا الحركة الاولى
فان محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة جاز لانه ليس بنفس ولا من
خارج ولا له ارادة واختيار ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك مضاد

الكتاب
بحالة
فانه شيء طبيعي الى
مضاد

بمقتضى ذلك الجسم غريب فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة فقد
بان ان الفلك ليس مبدأ حركته طبيعة وقد بان انه ليس قسرا فهي عن ارادة لا محالة فصل في انه
لا يجوز ان يكون المحرك الاقرب للسماويات عقلا مجردا عن المادة صريحا فنقول ولا يجوز ان يكون مبدأ
حركته القريب قوة عقلية صرفة لا يتغير ولا يتخيل الجزئيات البتة وكان قد اشرنا الى جمل ما يعين في معرفة
هذا المعنى في الفصول الاولى من هذا الكتاب اذ اوضحنا ان الحركة معنى متجدد وكل جزء منه فانه
لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب
من تبدل الاحوال اما ان كانت عن طبيعة فيجب ان يكون كل حركة يتجدد فلتجدد قرب وبعد من النهاية
المطلوبة وكل حركة تعدم منه فلعدم قرب وبعد من النهاية واما عن الثابت من جهة ما هو ثابت
فلا يكون الا ثابت واما ان كانت عن ارادة فيجب ان يكون عن ارادة متجددة فان الارادة الكلية
نسبتها الى كل جزء من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان يتعين منها هذه الحركة دون هذه فانها ان كانت
لذاتها علة لهذه الحركة لم يجز ان تبطل هذه الحركة وان كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها او بعدها
معدومة فالمعدوم لا يكون موجبا لموجود نعم قد يكون الاعدام علة للاعدام واما ان يوجب
المعدوم شيئا فهذا لا يمكن وان كانت علة لامور موجودة متجددة فالسؤال في تجددها ثابت فان كان
تجددا طبيعيا لزم المحال الذي قدمنا وان كان ارادياً فالسؤال يتبدل بحسب تصورات متجددة فهو
الذي نريده فقد فالسؤال في ارادتها ثابت فقد بان ان الارادة العقلية الواحدة لا توجب البتة
حركة ولكنه قد يمكن ان ينتقل العقل من معقول الى معقول اذا لم يكن عقلا من كل جهة بالفعل ويمكن
ان يعقل الجزئي تحت النوع منتشرا مخصوصا بعوارض فيجوز اذا ان نتوهم كون عقل يعقل الحركة الكلية
وارادتها ثم يعقل انتقالا من جزء حركة الى جزء حركة ويأخذ تلك الجزئيات بنوع معقول على ما اوضحناه
وعلى ما في شأنها ان يبرهن عليه في الكتب ان حركة في كذا الى كذا ومن كذا الى كذا نعني مبدأ ما كليا
الى طرف آخر كلي بمقدار ما مرسوم كلي وكذلك حتى يفنى الدائرة فلا يبعد ان يتوهم ان يتجدد الحركة مع
تجدد هذا المعقول فنقول ولا على هذا السبيل يمكن ان يتم امر الحركة المستديرة فانه عن الارادة الكلية وان
كانت على سبيل تجدد وانتقال والارادة الكلية كيف كانت فانما هي بالقياس الى طبيعة مشتركة فيها واما
هذه الحركة التي من ههنا بعينه فليست اولى بان تصدر من تلك الارادة عن هذه الحركة التي من هناك الى حد
ثالث فنسبة جميع اجزاء الحركة المتساوية في الجزئية الى تلك الارادة العقلية المتنقلة واحدة وكل شيء نسبته
الى مبدأه ولا نسبة واحدة فانه بعد عن مبدأه بامكان وليس يتميز بترجح وجوده عنه عن لا وجوده وكل
ما لم يجب عن علته فانه لا يكون لان نفس امكانه يكون قبل الوجود موجودا فيحتاج الى تجدد رجحان
لوجوده يخرجه عن حد الامكان الذي كان قبل وكيف يصح ان يقال ان الحركة من آ الى ب لزمت عن ارادة
عقلية والحركة من ب الى ج من ارادة اخرى عقلية دون ان يلزم عن كل واحدة من تلك الارادات

الحركة

من ... يعني

غيرها لزم وليس في شيء من الارادات تعين لا الالف ولا الباء ولا الجيم ولا الدال الا صارت نفسانية جزوية واذا
لم يتعين تلك الحدود في العقل بل كانت حدودا كلية فقط لم يمكن ان يوجد للحركة من آ الى ب تعين اولى
من التي من ب الى ج ومع هذا كله فان العقل لا يمكنه ان يفرض هذا الانتقال الا مشاركا للحس والتخيل
لانا يمكننا اذا رجعنا الى العقل الصريح ان نعقل جملة للحركة واجزاء الانتقال فيما نعقله دائرة معا فاذا على
الاحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية تكون هي المبدأ القريب للحركة ولا يمتنع ان يكون هناك قوة عقلية ينتقل
هذا الانتقال العقلي او يكون قوة عقلية مجردة عن جميع اصناف التغير فيكون حاضرة المعقول دائما فاذا كان
الامر على هذا فالفلك متحرك بالنفس والنفس مبدأ حركته القريب وتلك النفس متجددة التصور والارادة
وهي متوهمة اي لها ادراك المتغيرات والجزئيات وارادة لامور جزئية باعيانها وهي كمال جسم الفلك
وصورته ولو كانت لا هكذا بل قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا محضا لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطه
ما بالقوة فصل في ان اي الاجسام مستعدة للحيوة واتيها ليس يستعد فقد صح من هذه الجهة
ان الفلك حيوان ويشبه ان يكون طبيعة الاجسام كلها مهياة للحيوة الا ان كون الجسم مضادا بصورته
لجسم آخر فيكون التضاد مانعا عن قبول النفس ولهذا ان الاسطقسات لا حيوة لها البتة فاذا امتزجت
واخذت تبعد عن التضاد اخذت تستفيد الحيوة فاول ما تستفيد تستفيد حيوة التغذي والنمو والتوليد
ثم اذا ازداد انكسار الضدية فيها اخذت حيوة الحركة الارادية ثم اذا ازداد انكسار الضدية فيها باعتدال المزاج
اخذت حيوة النطق فاولى الاجسام بهذا المعنى هو الجسم الذي لا ضد له اصلا فيجب ان يكون ناطقا
اي ذا نفس مميزة ناطقة ولا يبعد ان يكون جزئية تجرمه جرما حساسا ليصح التوهم ويكون احساسه
لا على نحو احساسنا الانفعالي بل اقرب الى طبيعة التوهم الذي لولا ذلك لما صح له ان يريد الحركة ثم
من المحال ان يكون الاجرام الفاسدة تنال الحيوة ويكون الاجرام الالهية الكريمة ميتة الجواهر فصل
في ان قبل النفس للفلك محرك لا نهاية لقوته وهو بري عن المادة الجسمانية والانقسام فانه لا يجوز ان
يكون مدبر السماء قوة متناهية ولا قوة غير متناهية تحل جسما متناهيا ولان الحركة المستديرة دائمة
فلا يجوز ان يتم دوام الحركة المستديرة بهذه القوة النفسانية وحدها ولنقدم اذا لك مقدمتين احديهما
انه لا يمكن ان يكون لجسم من الاجسام قوة غير متناهية والثانية انه لا يمكن ان يكون قوة متناهية يصدر
عنها فعل غير متناه اما المطلوب الاول فيجب ان نحقق برهانه على هذا السبيل فنقول ان كل قوة في جسم
فانها قابلة للاثنينية والقسمة تبعا للجسم فاذا توهمت منقسمة فاما ان تقوى قسمة على جميع ما يقوى
عليه الكل من الامر الغير المتناهي على النسق لا آخذ من الوقت المعين فيكون بعض القوة مساويا لتمام القوة
فيما يصدر عنها من الفعل وهذا محال واما ان يقوى على بعض من النسق فيكون ذلك البعض متناهيا
لا محالة فكذلك ما يقوى عليه منه القسم الثاني ومجموع القوتين تقوى على مجموع ما يقوى عليه كل واحد
منهما وهو متناه لانه مجموع المتناهيين فيكون القوة المفروضة غير متناهية متناهية وهذا خلف

تغير

ما الفلك

ولذلك

هكذا ينبغي ان يفهم لا ما يقال ان كل واحد من الجزوين ان قوي على غير المتناهي يضاعف غير المتناهي فانه لا مانع
عن يضاعف غير المتناهي في المستقبل واما المطلوب الثاني فهو كالظاهر لان القوة يقال لها متناهية وغير
متناهية لا لذاتها وبالكم بل بالقياس الى مدة ما يصدر عنها او عدة ما يصدر عنها او شدة ما يصدر عنها
فان كانت القوة المتناهية معناها ان فعلها من الجهات المذكورة متناه وبالعكس فان كان فعله متناهيا
من هذه الجهات فهو قوة متناهية لان القوة تقدر بالفعل فكذلك ما كان فعله غير متناه فهو قوة غير متناهية
كانت نسبتها الى متناهية اقل منها نسبة فعلها الى فعله فقد بان وصح ان لهذه الحركة محركا غير متناهي القوة
وانه مباين الذات لكل جرم فاذا هذا المحرك هو غير النفس الذي هو كمال للفلك وقابل للتغير لانها قوة جسمانية
وهذا المحرك لا يمكن ان يكون كمالا للجسم ولا قوة في جسم فصل في ان المحرك الاول كيف يحرك وانه يحرك
على سبيل الشوق الى الاقتدا بامره لا الى اكتساب تشوق بالفعل ولا يجوز ان يكون تحريكه للفلك على نحو
تحريك القوة الفاعلة للحركة بالارادة فقد عرفنا حال تلك القوة فبقي ان يكون تحريكه على نحو اخر ولانه
قوة غير متناهية فلا يجوز ان يحرك بان يتحرك بوجه من الوجوه والا فلها مادة بوجه من الوجوه
قابلة للتغير وهي جسمانية فتحريكها كما يحرك المعشوق من غير ان يتحرك فهي قوة خير بالذات واول
بالذات معشوقة بالذات ينال منها الكل الازلية والبقا تشبها به ويحصل لهذا الغرض مبدأ اخر فنقول
قد صح ان حركة الفلك ارادية حيوانية وكل حركة غير قسرية فهي الحامد لها والشوق امرها حتى الطبيعية
ايضا فان شوق الطبيعة امر طبيعي وهو الكمال الذاتي للجسم اما في صورته واما في اينه ووضعه وشوق
الارادة امر ارادي اما ارادة بمطلوب حقيقي كاللذة او وهمي خيالي كالغلبة او ظني وهو الخير المظنون
او عقلي وهو الخير الحقيقي وطالب اللذة هو الشهوة وطالب الغلبة هو الغضب وطالب الخير المظنون هو الظن
وطالب الخير المحض الحقيقي هو العقل ويسمى هذا الطلب اختيارا والشهوة والغضب غير ملايم لجوهر الجسم
الذي لا يتغير ولا ينفعل فانه لا يستحيل الى حال غير ملايمة فيرجع الى حال ملايمة فيلتذ او ينتقم من مخيل له فيغضب
وعلى ان كل حركة الى لذيذ او غلبة فهي متناهية وايضا فان اكثر المظنون لا يبقى مظنونا سرمديا فوجب
ان يكون مبدأ هذه الحركة اختيارا وارادة بخير حقيقي فلا يخلو ذلك الخير اما ان يكون مما ينال بالحركة
فيوصل اليه او بفعل يكون بالحركة او يكون خيرا ليس جوهره مما ينال بوجه بل هو مباين ولا يجوز ان
يكون يتحرك لينفعل فعلا يكتسب بذلك الفعل كمالا كما من شاننا ان نجود لنمدح ونحن لا نفعل
لتحدث لنا ملكة فاضلة او نصير خيرين وذلك لان المفعول لا يكتسب كماله من فاعله فيحال ان يعود
فيكمل جوهر فاعله فان كمال المعلول اخس من كمال العلة الفاعلة والاخس لا يكسب الاشرف والاكمل
كمالا بل عسى ان يهيئ اليه حتى يوجد هو في بعض الاشيا واما نحن فالمدح الذي نطلبه كمال غير
حقيقي بل مظنون والملكة الفاضلة ليس سببها الفعل بل الفعل ضدها ويهيئ لها ويحدث هذه الملكة
من الجوهر المكمل لانفس الناس وهو العقل الفعال او جوهر اخر يشبهه وعلى هذا فان الحرارة المعتدلة

بالعقل

تحركا

حتى

يمكن

دال الجرم كمال الجوهر المحرك ماله المحرك والاستطاعة الحركة ولا يجوز ان يكون

العقل

سبب لوجود القوى النفسانية ولكن على انها مهيئة للمادة لا موجدة وكلامنا في الموجد ثم بالجملة
اذا كان الفعل لهيئة لوجد كما لا انتهت الحركة عند حصوله فبقي ان يكون الخير المطلوب بالحركة خيرا
قائما بذاته ليس من شانه ان ينال وكل خير هذا شانه فانما يطلب العقل التشبه به بقدر الامكان
والتشبه به هو تعقل ذاته وجب البقا الابدي على اكمل ما يكون لجوهر الشيء مما كان يمكن ان يحصل
كماله الاقصى في اول الامر ثم تشبهه به بالثبات وما كان لا يمكن ان يحصل كماله الاقصى له من اول
الامر يشبه به بالحركة وتحقيق هذا ان الجرم السماوي مستعد للقوة الغير المتناهية بما يعقل الاول
ويسح عليه من نوره وقوته دايما فلا يكون له قوة غير متناهية بل المعقول الذي يسنح عليه نوره وقوته
وهو اغنى الجرم السماوي في جوهره على كماله الاقصى اذ لم يبق له في جوهره امر بالقوة وكذلك في كمه
وكيفه الا في وضعه واينه فانه ليس ان يكون له وضع واين اولى بجوهره من وضع او اين اخر له
في جزء فانه ليس شيء من اجزا مدار فلك او كوكب اولى بان يكون ملاقيا له او جزء من جزء اخر
فمتى كان في جزء بالفعل فهو في جزء اخر بالقوة فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة وضعه
واينه والتشبه بالخير الاقصى يوجب البقا على اكمل كمال يكون للشيء دايما ولم يكن هذا ممكنا للجرم
السماوي بالعدد يحفظ بالنوع والتعاقب فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال ومبدأها
الشوق الى التشبه بالخير الاقصى في البقا على الكمال الاكمل بحسب الممكن ومبدأ هذا الشوق هو ما يعقل
منه فعلى هذا النحو يحرك العلة الاولى جرم السما وقد اتضح لك ان الفيلسوف اذا قال ان الفلك متحرك
بطبعه فماذا يعني او قال انه متحرك بالنفس فماذا يعني او قال متحرك بقوة غير متناهية يحرك
كما يحرك المعشوق فماذا يعني وانه ليس في اقواله تناقض ولا اختلاف فصل في ان لكل فلك
جزوي محركا اولا مفارقا قبل نفسه يحرك على انه معشوق وان المحرك الاول للكل مبدا لجميع ذلك
ثم انك تعلم ان جوهر هذا الخير المعشوق واحد ولا يمكن ان يكون هذا المتحرك الاول الذي يحرك السما
فوق واحد وان كان لكل كرة من كرات السما محركا قريبا يخصه ومتشوقا معشوقا يخصه على ما يراه
الفيلسوف والاسكندر وثامسطوس وعلما المشائين وانهم انما ينفون الكثرة عن محرك الكل ويثبتون
الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة التي تخص واحدا واحدا منها فيجعلون اول المفارقات
الخاصة محرك الكرة الاولى وهي عند من تقدم بطلميوس كرة الثوابت وعند من اقتدى بالعلوم
التي ظهرت له كرة خارجة عنها محيطة بها غير ملونة مكوكبة وبعد ذلك محرك الكرة التي تلي الاولى
بحسب الرايين وكذلك هلم جرا فهو لا يرون ان محركا للكل شي ولكل كرة بعد ذلك محرك خاص
فالفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة
والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في مبادي الكل ان محرك جملة السما واحد لا يجوز ان يكون
عددا كثيرا وان كان لكل كرة محركا ومتشوقا يخصانه وثامسطوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان
كثيرا

بقدر

يسنح

الاشبه والالحق وجود مبدأ حركة خاصية لكل فلك على انه فيه ووجود مبدأ حركة خاصية له
على انه معشوق مفارق ثم القياس يوجب هذا فانه قد صح لنا بصناعة المجسطي ان حركات وكرات
سماوية كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطوء فيجب لكل حركة محرك غير الذي للاخرى ومعشوق
غير الذي للاخرى والا لما يختلف الجهات ولما اختلف السرعة والبطوء وقد بينا ان هذه المشوقات
خيرات محضة مفارقة للمادة وان كانت الكرات والحركات كلها مشتركة في الشوق الى المبدأ
تشترك في دوام الحركة واستدارتها **فصل** في ابطال راى من ظن ان اختلاف حركات السماء
لاجل ما تحت السماء ولنحقق هذا المعنى بزيادة تحقيق فنقول ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر
اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة
التي تحت فلك القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون
لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لا فاعليها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس
الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات
ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا
خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سمت موضع واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله
الى الموضع الذي فيه قصدا وطرق والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب في حكمة خيريته
ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا فكذلك حركة كل فلك
انما هي ليبقى على كماله الاخير دايما لكن الحركة الى هذه الجهة وهذه السرعة لنفع غيره فاول ما نقول لهؤلاء
انه ان امكن ان يحدث للاجزاء السماوية في حركاتها قصدما لاجل شيء معلول فيكون ذلك القصد في اختيار
الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قايل ان السكون كان يتم لها به خيرية
يخصها والحركة كانت لا يضرها في الوجود وينتفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر
فاختارت الانفع فان كانت العلة المانعة عن تصير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير
من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار
الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء وليس على ترتيب القوة والضعف في
الافلاك بسبب تقدمها على بعض في العلو حتى ينسب اليه بل ذلك يختلف ونقول بالجملة لا يجوز ان يكون
لا قصد حركة لاجل الكائنات الفاسدات ولا قصد جهة حركة ولا تقدير سرعة وبطوء بل ولا قصد فعل
البتة وذلك لان كل قصد فيكون من اجل المقصود وهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما
كان من اجل شيء اخر فهو اتم وجودا من الاخر ولا يجوز ان يفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس فلا
يكون اليه الى معلول قصد صادق غير مظنون والا كان القصد معطيا لوجود ما هو اكمل وجودا منه
وانما يقصد شيء يكون القصد مهيا له ومفيد وجود شيء اخر مثل الطبيب الصحة فالطبيب لا يعطي

الصحة بل يهيئ لها المادة وانما يفيد الصحة مبدأ اجل من الطبيعة وهو الذي يعطي المادة جميع صورها
وذاته اشرف من المادة او يكون القاصد مخاطبا في قصده فيكون قد قصد ما ليس اشرف من القصد فلا
يكون القصد لاجله في الطبع بل بالخطأ ولان هذا الشان يحتاج الى تطويل وتحقيق وفيه شبه لا ينحل
الا بالكلام المشبع فلنعدل الى الطريق الاوضح فنقول ان كل قصد فله مقصود والعقل منه هو الذي يكون
وجود المقصود عن القاصد اولى به من لا وجوده عنه والا فهو هدر والشيء الذي هو اولى بالشيء فانه يفيده
كمالا اما ان كان بالحقيقة تحقيقيا وان كان بالظن فظنيا مثل استحقاق المدح وظهور القدرة وبقاء
الذكر فهذه وما اشبهها كمالات ظنية او الربح والسلامة او رضى الله والاخرة وهذه وما اشبههما كمالات
حقيقية لا يتم بالقاصد وحده فاذا ليس كل قصد عبثا فانه يفيد كمالا ما للقاصد لو لم يقصد لم
يكن ذلك الكمال والعبث ايضا يشبه ان يكون كذلك فان فيه لذة او راحة او غير ذلك ومحال ان يكون
المعلول المستكمل وجوده بالعلة كمالا لم يكن وقد بينا ذلك واوضحنا وحللنا الشكوك فيه وان المواضع
التي يظن فيها ان المعلول افاد علته كمالا مواضع كاذبة فان قال قائل ان الخيرية يوجب هذا
فان الخير يفيد الخير قيل لم اولا فهذا يوجب النقص وطلب الكمال والنقص والطلب لما ليس هو عدم
خيرية وشرارة واما ثانيا فان الخيرية لا يخلو اما ان يكون صحيحة موجودة دون هذا القصد
ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها فيكون كون هذا القصد ولا كونه من الخيرية واحدا
فلا يكون الخيرية توجبه ولا يكون كساير لوازم الخيرية التي يلزمها بذاتها الا عن قصد حاله ما
ذكرنا واما ان يكون بهذا القصد يتم الخيرية ويقوم فيكون هذا القصد علة لاشد كمال الخيرية
وقوامها لا معلولا له فان قال قائل ان ذلك للتشبه بالعلة الاولى في ان خيريته متعدية فنقول ان
هذا في ظاهر الكلام مقبول وفي الحقيقة مردود فان التشبه به في ان لا يقصد شيئا بل منفرد بالذات فانه
على هذه الصفة اتفاقا من جماعة اهل العلم واما استفادة كمال القصد فمباين للتشبه به وان قال قائل
انه كما قد يجوز ان يستفيد الجرم السماوي بالحركة جزءا كمالا والحركة فعل لها البتة معقود فكذلك لساير
افاعيلها فالجواب ان الحركة ليست يفيد كمالا وخيرا والا لانقطعت عنده بل هي نفس الكمال الذي
اشرنا اليه وهو ثبات نوع ما امكن ان يكون للجرم السماوي بالفعل وهذه الحركة لا يشبه ساير الحركات
التي يطلب كمالا خارجا عنها بل كل هذه الحركة نفس المتحرك عنها بذاتها لانها نفس استبقاء الاوضاع
والاين على المتعاقب وهذه الحركة مشبهة بالثبات فان قال قائل هذا القول يمنع وجود العناية
بالكائنات والتدبير الحكيم الذي فيها فانا سنذكر بعد ما يزيل هذا الاشكال ويعرف ان عناية الباري
بالكل على اي سبيل وان عناية كل علة بما بعده على اي سبيل وان الكائنات التي عندنا كيف العناية بها
من المبادي الاولى والاسباب الثابتة فقد اتضح بما اوضحنا انه لا يجوز ان يكون شيء من العلل مستكمل
بالمعلول بالذات الا بالعرض ولا يقصد فعل ما يفعله معلوله وان كان يرضى به ويعلم بل كما ان

الدليل الاوضح

اولى بالقاصد

في الشفاء خيرا وكمالا

هذه الحركة مشبهة بالثبات

في الشفاء وانها لا تقصد فعلا لاجل المعلول وان كان يرضى به

الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه لا لتبرد غيره ولكن يلزمه ان يبرد غيره والنار تسخن بذاتها بالفعل
ليحفظ نوعها لا لتسخن غيرها ولكن يلزمها ان تسخن غيرها والقوة الشهوانية تشتهي لذة الجماع ليدفع الفضل
ويتم لها اللذة لا ليكون عنها ولد ولكن يلزمه ولد والصحة هي صحة بجوهرها وذاتها لا لان تنفع المريض
لكن يلزمها نفع المريض كذلك في العلل المتقدمة فاذا كان الامر على هذا فالاجرام السماوية انما اشتركت
في الحركة المستديرة شوقا الى معشوق مشترك وانما اختلف لان مباديها المعشوقة المشوق اليها
قد يختلف بعد ذلك الاول وليس اذا اشكل علينا انه كيف وجب عن كل شوق حركة بهذا الحال فيجب
ان يوثر ذلك فيما علمناه ان الحركات مختلفة لاختلاف المشوقات **فصل** فان المتشوقات التي ذكرنا
ليست اجساما ولا انفس اجسام ولكن بقي علينا شيء وهو انه يمكن ان يتوهم المتشوقات المختلفة
اجساما لا عقولا مفارقة حتى يكون مثلا الجسم الذي هو اخس متشبها بالجسم الذي هو اقدم
واشرف فنقول هذا محال وذلك لان التشبه به يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التي يومها فان
اوجب المقصود عن مرتبته شيئا فانما يوجب الضعف في الفعل لا المخالفة في الفعل حتى يكون هذا الى جهة
وذاك الى اخرى ولا يمكن ان يقال ان السبب في هذه المخالفة طبيعة ذلك الجسم كان طبيعة الجسم تعاند
ان يتحرك من ا ب ولا يعاند ان يتحرك من ب الى ا فان هذا محال لان الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا
والطبيعة بما هي طبيعة للجسم يطلب الاين الطبيعي من غير وضع مخصوص ولو كانت يطلب وضعا
مخصوصا لما كان النقل عنه قسرا فما دخل حركة الفلك معنى قسري ثم وجود كل جزء من اجزاء الفلك على
نسبة محل في طبيعة الفلك فليس يجب اذا ازيل جزء من جهة جاز وان ازيل من جهة لم يجز بحسب الطبع
الا ان يكون هناك طبيعة يفعل حركة الى جهة فيجب الى تلك الجهة ولا يجب الى جهة اخرى ان عيقت
عن جهتها وقد قلنا ان مبدأ هذه الحركة طبيعة ليست طبيعية ولا ايضا هناك طبيعة توجب وضعا
بعينه فليس اذا في جوهر الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس له الى اي جهة كانت وايضا لا يجوز ان
يقع ذلك من جهة النفس له حتى يكون طبعها ان يريد تلك الجهة لا محالة الا ان يكون الغرض في الحركة
مختصا بتلك الجهة لان الارادة تتبع الغرض ليس الغرض يتبع الارادة فاذا كان هكذا كان السبب مخالفة
الغرض فاذا لا مانع من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة النفس الا اختلافات الغرض والقسر
ابعد الجميع عن الامكان فاذا لو كان الغرض تشبها بعد الاول بجسم من السماوية لكانت الحركة من نوع
حركة ذلك الجسم ولم يكن مخالفا له او اشنع منه في كثير من المواضع وكذلك ان كان الغرض تحريك
هذا الفلك المتشبه بحرك ذلك الفلك فمتى كان الغرض لكل فلك تشبها بشيء غير جواهر الافلاك من
موادها وانفسها ومحال ان يكون بالعنصريات وما يتولد عنها ولا اجسام ولا انفس غير هذه فبقي
ان يكون لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر عقل مفارق يخصه ويكون العلة الاولى متشوق
للجميع بالاشتراك فهذا معنى قول القدماء ان للكل محركا واحدا معشوقا ولكل كرة محرك ومعشوق

فيما
قسري
فيجب
اسرع
الشبه
هذا معنى قول القدماء ان للكل محركا واحدا معشوقا

بحصته

٧٩

بحصته فيكون اذا لكل فلك نفس محركة يعقل الخير ولها بسبب الجسم تخيل اي تصور للجزويات وارادة
للجزويات ويكون ما تعقله من الاول وما تعقله من المبدأ الذي يخصه القريب منه مبدأ تشوقه الى التحريك
ولكل فلك عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل الفعال الى انفسنا وانه مثال كلي عقلي لنوع فعله
فهو يتشبه به فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الاول بعدد الحركات الافلاك فان كانت افلاك
المتحيرة انما المبدأ العرض في حركات كل كوكب منها فوقه يفيض من الكواكب كانت المفارقات التي بعد
الكواكب لها لا بعدد الكرات وكان عددها على ما راه الحكماء المتاخرون عشرة بعد الاول اولها العقل
المحرك الذي لا يتحرك وتحريكه لكرة الجرم الاقصى ثم الذي مثله لكرة الثوابت ثم الذي هو مثله
لكرة زحل وكذلك حتى ينتهي الى العقل الفايض على انفسنا وهو عقل العالم الارضي ونسميه نحن العقل
الفعال وان لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها كانت هذه المفارقات اكثر عددا
وكان على مذهب الفيلسوف قريبا من خمسين فما فوقه واخرها العقل الفعال وكان وكل حركة عقل
مفارق فيجب ان نحصي الحركات اما على راي بطليموس الموضوع على ان كرة التدوير يحرق الكرة الحاملة
له والكوكب يحرق التدوير فيما له عنده كرة تدوير وان الكوكب نفسه يحرق الفلك فيما لم يوضع له
فلك تدوير كالشمس على اغلب ظن بطليموس واما على راي الفيلسوف فان لكل كوكب فلكا يخصه
بحركته من غير ان يحرق الفلك كوكبه بل يثبت فيه والفلك يحمله وان فلك التدوير يستدير على
نفسه فيدير الكوكب الثابت فيه وليس ينتقل فلك التدوير البتة بل ينتقل الحامل له وليس هذا المذهب
بضعيف ولا الهيئة يبطل به وان كانت الحركات يزداد عليها به فاذا احصيت الحركات على المذهبين
كان عدد العقول المفارقة عددها وعلى المذهب الاول يكون العقول المفارقة بعدد دون هذا العدد
بكثير والاقرب الى القياس هو مذهب الفيلسوف وبقي الشبهة في الثوابت وتعظم ولا يبعد ان نحل
ونحن لا نتعرض لذلك فيطول بنا الكلام **فصل** في ان حركة الافلاك وضعية لا مكانية وحركة
الكواكب مكانية ان كانت متحركة بذاتها ومما يليق ان نقرنه بهذا الموضع ان يدل على ان الحركة السماوية
في اي مقولة وان التزام الفلك الداخل حركة فوقه على اي جهة فنقول ان الحركات السماوية على قسمين
حركة الجرم على مركز خارج عنه وحركة الجرم على مركز فيه ومعلوم ان حركة الجرم على مركز خارج عنه
هو على استبدال الامكنة فهي حركة اينية واما الاخرى فهي حركة وضعية لا غير وليست حركة اينية
ومقولة الوضع قد يقع فيها حركة كما يقع في الكم والكيف الا ان الاوايل لم يذكروه والفيلسوف اذا عد
في السماع الطبيعي المقولات التي يقع فيه الحركة لم يتعرض للوضع وقد سنح لي فيما اختص به من الراي
ان هذه الحركة ليست اينية ولكنها وضعية اما انها ليست باينية فلان الاين نسبة الشيء الى مكانه
والحركة في الاين هو باستبدال هذه النسبة وقد يجوز ان يتحرك الجرم مستديرا على نفسه وان لم يكن
في مكان وقد صح ان الجرم الاقصى هذا شانه فكيف يمكن ان يتحرك حركة مكانية ما ليس في مكان

مبدأ تشوقه
المتحيرة
واخرها
يتعقل
عددها
المقولات
الحركة

وان كان فى مكان فلا يفارق مكانه واما انها وضعية فلان المتحرك بها وان كان فى اين ما ومكان فليس يفارق اينه ولا مكانه ولا يستبدل به بل يستبدل اجزاؤه النسبة الى اجزاء اينه ان كان له اين او جهاته ان لم يكن له اين بل جهات فيكون المتغير هذه النسبة لا الاين وهذه النسبة يسمى وضعا فاذا هذه الحركة فى الوضع لا فى الاين واما ان الوضع نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض فى جهاتها او نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه فامر مبين فى المنطق فهذه مسئلة وحدها

فصل فى ان الافلاك الداخل فى الحركة الاولى كيف يتبعها

واما المسئلة التاسعة فان قوما يظنون ان الفلك الداخل يحدث فيه تحريك من الخارج ويحفظ حركته نفسها مع ذلك القوة تنفذ فيها من الخارج فتكون حركته من الخارج لا قسرية لانها فى مكانه ولا طبيعية لانها ليست عنه وهذا منهم غلط بل الفلك الداخل لا يتحرك اليه عن الخارج بحركة تحدث فيه بل بالعرض كحركة الراكب فى السفينة لحركة السفينة وهو ساكن اذ حركة راكب السفينة بنفسه مخالفا بجهتها مع اتباعه حركة السفينة فيكون اتباعه لحركة السفينة لا لحركة حدثت فيه من السفينة بل لحركة مكانه وانما الحركة الحقيقية فيه حركته والاخرى بالعرض اى لاجل حركة مكانه او لحركة كرة مهندمة فى كرة تحركهما الخارجة والداخل لا يستبدل مكانا لا اوضاعا وهكذا الحال فى حركات الافلاك الداخل بسبب الخارجة وذلك لا يمكن الا على وجهين قد وجدا وهما انه اما ان يكون مراكزها مختلفة فيكون الداخل واقعا فى جانب من الخارج فاذا نقل ذلك الجانب نقله بالعرض وهو يصح ان يكون ساكنا فيه وتصور هذا المعنى من لبنة تقور بعضها تقويرا اميل الى جانب وعلى الاستدارة وقد اخذ وسط اللبنة وتوهم ان اللبنة تدار على مركز نفسها والتقوير او جرم مهندم فيه تدار على مركز اخر وهذا للتحيزات واما ان يكون محاورها مختلفة ويلزم قطبا الداخل بقطبين من الخارج فيلزم من ذلك التلازم فى جميع الاجزاء الى ان يتحرك الداخل حركتها الخاصة وهذا لكرة الثوابت

فصل فى ان النار كيف يتبع الفلك فى الحركة

واما حركة الاثير اعنى فلك النار فى فلك القمر فليس لان فلك القمر ينقله مع نفسه البتة ولا يدفعه فان المستدير يتحرك مماسا لما فيه لا دافعا له لان الدافع يجب ان يطلب نفوذا فى جرم المدفوع ليدفعه والمستدير لا يمكنه هذا ولكن سطح فلك القمر من داخل مكان طبيعى يساقه النار بالطبع وكل جزء من اجزاء النار يساق منه شيئا معينا اليه يتحرك ويتعين له بالقرب منه بالشوق يلازمه فاذا ازال وهو ملازم له بالطبع زال معه فتلك الحركة ليست قسرية ولا ايضا طبيعية فاما مطلقة لانها لا يكون عن النار وحدها بل عن طبعها وطبيعة مكانها وهذا الفصل غريب عن غرضنا هذا الا انه نافع ومنبه على ما استعمل من حركة الوضع ودال على نسب الاجرام السماوية بعضها الى بعض فى تلازم الحركة فلنعد الى الغرض ونقول ان قوما من الافاضل جعلوا الكواكب فى كرتها الكلية كالقلب وجعلوا النفس تفيض منه فى الكرات الجزوية وتحرك حركات مختلفة بحسب حركات الحيوان الا فى الفلك الثوابت فانهم زعموا

القمر

نافع

جعلوا الكواكب

ان القوة المحركة تسنح على الكواكب من حركاتها فكان الكرة قلب والكواكب فيها اعضاء ويكون عندهم لكل كرة كلية نفس واحدة لها واضع فيلزم هذه الطريقة ايضا ان يكون المتشوقات لا بعدد الحركات الجزوية بل بعدد الكرات الكلية ومعنى قولى كرة كلية مثل كرة زحل المحركة لزحل وان كانت تتجزأ الى كرات تجزى الحيوان الى اعضائه

فصل فى ان اجسام الافلاك مختلفة الانواع وكل نفس يخالف الاخرى فى النوع وكل عقل يفارق الاخرى فى النوع وقد عرض للاوايل اختلاف فى طبيعة الجرم السماوى فبعضهم يرى ان تلك الطبيعة واحدة بالنوع فيها ويختلف التشخص والمحصول على ان الطبيعة الخامسة جنسية وتحتها انواع وكل نوع منها فى شخص واحد لا محالة وكل كرة نوع وكل كوكب نوع ولولا ذلك لما افترقت فى امكنتها فى حركتها وفى وضعها وقد وقع شبيه هذا الاختلاف فى الانفس المحركة لها فقوم جعلوها نوعا اخر ولكن هى فيما بينها لا تختلف بالنوع بل تختلف بالشرف والدنو وكذلك جعلوا العقول المفارقة كلها نوعا واحدا وتختلف بالشرف والدنو وزعموا انه ليس يجب ان يكون كل نقصان بدخول الضد واستعانوا فى ذلك بامثلة جزوية وقد غرهم فى ذلك كلام اسكندر بعد تصريح الاسكندر بانها مختلفة فى النوع ولكن لا اختلافا بعيدا وهذا القول فى اوله تصريح باختلافها فى النوع وليس فى اخره بعض لذلك فان المختلفات فى النوع منها متقاربة مثل الاحمر والاخضر ومنها متباعدة مثل الاحمر والعلم ولكن الحق هو ان هذه معان والمعانى لا يختلف فى استحقاق ان يكون هذا علة وهذا معلولا وهذا علة لشئ لذاته كذا وهذا علة لشئ مخالف لذلك وكل واحد منها علة لذاته وجوهر على ما نوضحه الا وفيها اختلاف معنوى وهو المباينة النوعية والتعينات فى المعنى ولا مادة ولا فعل ولا انفعال لا تختلف ايضا فى الشرف والدناءة بسبب ما اتفقت فيه من المعنى بل بسبب اخر فى ذاتها ولا يجوز ان يكون هذا بسبب عارض فان بعض هذه لا مادة لها ولا ينفعل ثم اذا كان بسبب عارض فى بعض الاجزاء او فى الكل كانت الذوات متفقة فى الشرف والدناءة ومختلفة بلواحق وعوارض تشرف بعضها على بعض وكلامنا ليس فى هذا النوع من التفاوت بل فيما كان ذاتيا واذا كان التفاوت فى جواهرها وجواهرها معان كان التفاوت لمعان جوهرية وهذا بعينه يوجب مباينة الانواع فقول هؤلاء انها متماثلة فى النوع ومختلفة فى العلو والدنو متناقض بل الحق ان كل واحد منها نوع على حدة كلى عقلى ومثال عقلى لوجود منفرد مخصوص وليس اذا كانت هذه الموجودات متفقة فى انها لا اجسام يوجب ذلك اتفاقها فى النوع وان اتفقت بعد كونها لا اجسام فى انها عقول ومفارقة للاجسام كما ان الاعراض متفقة ايضا فى انها لا اجسام لا يوجب ذلك اتفاقها فى النوع وان اتفقت بعد انها لا اجسام فى انها محسوسة وغير مفارقة بل كما ان الموجودات الجسمانية المفارقة مختلفة الانواع كذلك الموجودات الغير الجسمانية المفارقة يجوز ان يكون مختلفة الانواع وليست العقلية لها الا انها

متقاربة

بعينه

عقل

مفارقة كالمحسوسية لهذه انها مواصلة فيجب ان يعلم ان المبدأ الاول وان كان عقلاً فلا شريك له فى نوعه
وكذلك لكل واحد من المبادى المفارقة بعده ويجب ان نعلم ان الجوهرية والعقلية ليس يقال عليها على
سبيل الجنس بل على سبيل التقدم وقد شرح الفرق بين الامرين فى كتب المنطق وان يعلم انه ليس يوجب
كون الجوهر غير مقول عليها قول الجنس ان لا يكون الجوهر جنساً لغيرها فان الشئ قد يكون جنساً بالقياس
الى اشياء وغير جنس بالقياس الى اشياء اخر فصل فى تعريف جرم الكل ونفس الكل وانها بالقوة من
وجه وعقل الكل وانه بالفعل دايما واعلم ان اسم السما واسم الكل واسم العالم كانت عندهم على سبيل
الاسماء المترادفة وكانهم لم يكونوا يعنون بالجوهر الفاسد الذى يشتمل عليه كرة القمر فانه اصغر نسبة
الى العالم السماوى من الحصاة الحادثة فى بدن حيوان الى بدنه ثم اذا قيل حيوان لم يدخل تلك الحصاة
فلم يدخل ذلك الحصاة فى جملته ولم يمنع عدمها الحيوة ان يكون الجسم الذى يحويه حياً والكل عندهم
بالقياس الى المبدأ الاول كشئ واحد حى له نفس عقلية وله عقل مفارق يفيض عليه وربما قالوا
كل السما الاولى فان كثيراً من الفلاسفة جرت عادته بان تسميه جرم الكل وحركته حركة الكل
وبحسب اختلاف هذين الاستعمالين تارة يقولون عقل الكل ويعنون به جملة العقول المفارقة
كانها شئ واحد ونفس الكل ويعنون به جملة الانفس المحركة للسماوات كانها شئ واحد وتارة يقولون
عقل الكل ويعنون به العقل المحرك بالتشويق للكرة الاقصى الذى هو اولى بالتشويق بعد الخير المحض
ونفس الكل ويعنون به النفس المختصة بتحريك ذلك الجرم فاشرف الموجودات بعد الاول عقل الكل
ثم يليه نفس الكل وعقل الكل هو بالفعل دايما لا يساويه ما بالقوة ونفس الكل لانه محرك يعرض له
ان يكون بالقوة دايما فقد عرفنا كيف ذلك وقد يصح لنا ما نبينه بعد ان طبيعة الاجرام الفاسدة و
موضوعها حادث عن جرم الكل فيسمون ذلك طبيعة الكل ثم لكل جرم من الكاينات الفاسدة طبيعة
تخصه فيكون مراتب الصور عقل الكل ونفس الكل وطبيعة الكل ومراتب الاجسام الجسم الاثيرى السماوى
والجسم الاسطقسى الارض والاجسام المكونة وسيتضح لنا فيما يستقبل ان اول الموجودات عن الموجود
الحق هو عقل الكل على ترتيبه ثم نفس الكل ثم جرم الكل ثم طبيعة الكل المقالة الثانية فصل فى ان الموجودات

المقالة الثانية

كيف يكون عن الاول وفى تعريف فعله قد صح لنا فيما قدمناه من القول ان الواجب الوجود بذاته
واحد وانه ليس فى جسم ولا بجسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه فاذاً الموجودات كلها وجودها عنه
ولا يجوز ان يكون له مبدأ بسبب من الاسباب وبوجه من الوجوه لا الذى عنه او الذى فيه او به
يكون ولا ان يكون لاجل شئ فلهذا لا يجوز ان يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين
الكل ولوجود الكل فيكون واجباً لاجل شئ غيره وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره فى غيره وذلك فيه
اظهر ويخصه فى امتناع ان يقصد وجود الكل عنه ان هذا يؤدى الى تكثر ذاته فانه حينئذ يكون
فيه شئ بسببه يقصد وهو معرفته وعلمه لوجوب القصد او استحبابه او خيرية فيه توجب

ذلك ثم قصد ثم فايدة يفيدها اياه القصد على ما اوضحنا قبل وهذا محال وليس كون الكل عنه على سبيل
الطبع بان يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضى منه وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته
فيجب ان يعقل انه يلزم وجود الكل عنه لانه لا يعقل ذاته الا عقلاً محضاً ومبدأ اولاً ويعقل
وجود الكل عنه هو ذاته فان العقل والعاقل والمعقول واحد فيه فهو ذاته راضية بذاته ولكن الاول
فعله الاول وبالذات انه يعقل ذاته وذاته مبدأ لنظام الخير فى الوجود فهو عاقل لنظام الخير
فى الوجود كيف ينبغى ان يكون لا عقلاً خارجاً عن القوة الى الفعل ولا عقلاً منتقلاً من معقول الى معقول
فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على ما اوضحنا قبل بل عقلاً واحداً معاً ويلزم ما يعقل من
نظام الخير فى الوجود ان يعقل انه كيف يمكن وكيف يكون وجود الكل على مقتضى معقوله فان الصورة
الحقيقية المعقولة عنده هى بعينها علم وقدرة وارادة فاما نحن فنحتاج فى تنفيذ ما نتصوره الى قصد
والى حركة وارادة وهذا لا يحسن فيه ولا يصح لبراءته عن الاثنينية فتعقله علة للوجود على ما يعقله ووجود
ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده لا ان وجوده لاجل وجود شئ اخر غيره وهو فاعل
الكل بمعنى انه الموجود الذى يفيض منه كل وجود وجوده بذاته ومباين لكل وجود غيره وليس معنى
قولنا انه فاعل الكل هو انه معطى الكل وجوداً جديداً بعد تسلط العدم على الكل وان كان هذا من
معنى فاعل الكل عند العامة وحينئذ يطالبون ان هذا الفاعل فاعل من جهة ان وجود الكل صدر عنه
او من جهة انه لم يكن الوجود يتقدم عنه او من جهة اجتماع الامرين فان كان من جهة ان وجوداً هو عنه
ولا يعتبر حال عدم ذلك الوجود فالفاعل الافضل هو الذى عنه الوجود دوماً وان كان فاعلاً لانه لم يعط
الوجود فقد صار غير الا فعل فاعلاً اذا اعطى الوجود وان كان فاعلاً لانه اعطى الوجود لما كان ليس له
وجود وكان لا يعطيه الوجود فليست الفايدة منه فى ذلك العدم السابق فان ذلك العدم لم يكن
يحتاج الى علة بل الى عدم العلة لكن الفايدة منه ان لغيره منه وجود وهو فضيلة هذه الصفة
التى تسمى فعلاً فان كان الاسم لهذا الغرض خرج بشرط العدم وان الى الان يكون الفعل لما تقدمه
العدم فانا حينئذ لا نسمى نسبة الاول الى الكل فعلاً بل نطلب له اسماً زايداً على معنى اجل من الفعل
ولان هذه المعانى ليس لها عند الجمهور اسام فلا بد من ان ينقل لها الاسماء من الدلالات المشهورة
الى الدلالة على المعنى المطلوب فيجب ان نطلب اسماً معظماً من الاسماء التى يحاذى اسم الفعل ويشاكله
فصل فى معنى الابداع عند الحكما وهذا الاسم هو الابداع فان الحكما اصطلحوا على تسمية النسبة
التى للاول الى الكل ابداعاً والابداع عند العامة بمعنى اخر وهو الاختراع الجديد لا عن مادة واما الحكما
فيعنون بالابداع ادامة تأييس ما هو بذاته ليس ادامة لا يتعلق بعلة غير ذات الاول لا مادة ولا
آلة ولا معين ولا واسطة وظاهر ان هذا المعنى اجل من القول اما بالبحث الذاتى فلان فايدة الفعل
وجود شئ اخر وغير دايم وفايدة هذا المعنى وجود دايم واما عدم المفعول فلم يكن من الفاعل وان

كان شرف الفاعل انه ازال عدمه بعدما كان فشرف المبدع اكثر لانه منع العدم اصلا ولكلا المعنيين اعنى
الابداع والفعل تاثير فى العدم وفى الوجود اما الفعل فاعطى الوجود وقتا ودفع عدما واقعا الا منه واما
الابداع فاعطى الوجود دايما ومنع العدم دايما وهذا المعنى اذاً اجل واشرف بالبحث الذاتى وبالبحث
عن اللوازم فانا قد بينا ان الفاعل بعد ما لم يفعل فانما يفعل لا محالة فى مادة وبتوسط حركة وزمان والمبدع
الحق فانه مبدأ لكل مادة ولكل حركة ولكل زمان ولكل جملة فاذا نسب العلة الاولى الى الكل معاً كان مبدعا
واذا نسب بالتفصيل لم يكن مبدعا لكل شيء بل لما لا واسطة بينه وبينه فصل فى ان المعلول الاول
واحد وانه عقل ولان كون ما يكون عن الاول هو على سبيل لزوم اذ صح ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهى المبدعات
كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة لانه هو على حكم ما فى ذاته به يكون لزوم ما يلزم عنه
والجهة التى عنها يلزم منه هذا الشيء ليست الجهة التى يلزم عنها الا هذا الشيء بل غيره فان لزم عنه عددا
او شيئان يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة فيلزمان عن جهتين مختلفين فى ذاته وتانك الجهتان
ان كانتا الا فى ذاته بل لازمين لذاته فالسؤال فى لزومها ثابت حتى يكونا من ذاته فيكون ذاته
منقسمًا بالقول وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده فبين ان اول الموجودات عن العلة الاولى واحد
بالعدد وذاته وماهيته وحدة لا فى مادة فليس شيء من الاجسام ولا من الصورة التى هى كمالات الاجسام
بمعلولات قريبة وهو عقل محض لانه صورة لا فى مادة وهو اول العقول بالمفارقة التى عددناها
ويشبه ان يكون محرك الجرم الاقصى على سبيل التشويق فصل فى انه كيف يكون الثوانى عن المعلول
الاول وان ذلك لكثرة تلزم ذاته وانه يلزم عن المعلول الاول عقل وفلك ونفس عنه وكذلك غير
ذلك حتى يقف عند العقل الفعال ويحدث العناصر الاربعة والمزاجات الانسانية ولان فى الموجودات
عن الاول اجساما ولا سبيل الى ان يكون عن الاول بلا واسطة ولا ايضا يمكن ان يكون عن واسطة
هى وحدة محضة ولا اثنينية فيها بوجه فيجب ان يكون عن المبدعات الاولى بسبب اثنينية يجب
فيها ضرورة او كثرة كيف كانت ولا يمكن فى العقول المفارقة شيء من الكثرة الا على ما اقول ان المعلول
بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الاول
ضرورة فيجب ان يحدث فيه من الكثرة معنى امكان الوجود ومعنى انه يعقل ذاته ويتجوهر به ومعنى
انه يعقل الاول وليست الكثرة له عن الاول فان امكان وجوده امر له بذاته ولا بسبب الاول بل
له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وحدته ونحن لا نمنع
ان يكون عن شيء واحد ذاتا واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست فى اول وجوده وداخلة فى مبدأ
قيامه فيجب اذن ان يكون هذه الكثرة علة لامكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الاولى ولولا
هذه الكثرة لكان لا يمكن ان يوجد منها الا وحدة ولم يمكن ان يوجد عنها جسم ثم لا كثرة هناك

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ... لا يلزم الا الواحد

كثيرة

فى الشفاء
لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو
لذاته لا لشيء آخر والجهة والحكم الذى
هو ذاته الذى يلزم عنه هنا اه

الاعلى هذا الوجه فقط فقد بان لنا فيما سلف ان العقول المفارقة كثيرة العدد فليست اذن موجودة
عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو الموجود الاول عنه ثم يتلوه عقل وعقل ولان تحت كل عقل فلكا
بمادته وصورته التى هى النفس وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلثة اشيا فى الوجود فيجب ان يكون امكان
وجود هذه الثلثة عن ذلك العقل الاول فى الابداع لاجل التثليث المذكور فيه والافضل يتبع الافضل
من جهات كثيرة فيكون اذن العقل الاول يلزم منه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته
وجود صورة الفلك الاقصى وكمالها وهى النفس وبما انه ممكن الوجود فى نفسه يلزمه وجود جرمية
الفلك الاقصى المعنى المشارك للقوة المشاركة وهو الجرم فيما يعقل الاول يلزم عنه عقل وبما يختص
بذاته على جهته الكثرة الاولى بجزويها اعنى المادة والصورة والمادة بتوسط الصورة كما ان امكان الوجود
يخرج الى الفعل بالعقل الذى يحاذى صورة الفلك كذلك الحال فى عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهى الى العقل
الفعال الذى يدبر انفسنا وليس يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل
مفارق مفارق فانا نقول انه ان لزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعانى التى فيها من الكثرة
وليس ينعكس هذا حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فيلزم كثرة هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة
الانواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقا ولنبتدى لبيان هذا المعنى ابتداء اخر فنقول ان الافلاك
كثيرة فوق العدد الذى فى المعلول الاول الكثرة المذكورة وخصوصا اذا فصل كل فلك الى صورته
ومادته فليس يجوز ان يكون مبدأها واحدا هو المعلول الاول ولا ايضا يجوز ان يكون كل جرم
متقدم منها علة للمتاخر وذلك ان الجرم بما هو جرم لا يجوز ان يكون مبدأ جرم وبما له قوة نفسانية
لا يجوز ان يكون مبدأ جرم ذى نفس اخرى وذلك انا قد بينا ان كل نفس لكل فلك فهو كماله
وصورته ليس جوهرا مفارقا والا لكان عقلا لا نفسا وكان لا يحرك البتة الا على سبيل التشويق
وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم حركة ومن مشاركة الجرم تخيل وتوهم وقد ساقنا القياس الى
اثبات هذه المعانى لانفس الافلاك واذا كان الامر على هذا فلا يجوز ان يكون انفس الافلاك
تصدر عنها افعال فى اجسام اخرى غير اجسامها الا بواسطة اجسامها فان صور الاجسام وكمالاتها
على صنفين اما صور قوامها بمواد الاجسام وكما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عن
قوامها يصدر بواسطة مواد تلك الاجسام ولهذا السبب فان النار لا تسخن بحرارتها اى شيء اتفق
بل ما كان ملاقيا لجرمها والشمس لا يضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها واما صور قوامها بذاتها
لا بمواد الاجسام كالانفس ثم كل نفس فانما جعلت خاصة لجسم بسبب ان فعلها بذلك الجسم
وفيه ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم لكانت نفس كل شيء لا نفس ذلك الجسم
فقط فبين بان على الوجوه كلها ان القوة السماوية لا يفعل الا بواسطة جسمها ومحال ان يفعل بواسطة
الجسم نفسا لان الجسم لا يكون متوسطا بين نفس ونفس فان لم يفعل نفسا لم يفعل جرما سماويا

فى الشفاء
جهتيه اى جهتى ذاته

حتى

فيها

لان النفس مقدم على الجسم فى المرتبة والكمال فان وضع لكل فلك شيء يصدر عنه فى فلك شيء واثر
من غير ان يستغرق ذاته فى شغل ذلك الجرم وبه ولكن ذاته مباينة فى القوام وفى الفعل لذلك الجسم
فنحن لا نمنع هذا وهذا هو الذى نسميه العقل المجرد ونجعل صدور ما بعده عنه ولكن هذا غيره المنفعل
عن الجسم وغير المشارك اياه والصاير صورة خاصة به فقد بان وصح ان للافلاك مبادى غير جرمانية
ولا صور للاجرام وان كل فلك يختص بمبدا منها ولا يشترك فى مبدا واحد وعلى هذا المعنى قياسات
كثيرة وبراهين لكنا انما نختار فى هذا الكتاب من الحجج ما لا يحوجنا الى مقدمات كثيرة وتحلل طويل
بل يكون اقرب الى الافهام وقد تبين هذا المعنى فيقال انه مما لا شك فيه ان ههنا عقولا بسيطة مفارقة
تحدث فى ابدان الناس وقد تبين ذلك فى العلوم الطبيعية وسنبينها نحن بعد عن قريب وليست بعلل
اولى لانها كثيرة مع وحدة النوع لانها حادثة كما نبين هناك وليست ايضا بمعلولات قريبة
لهذا المعنى وذلك ان الكثرة فى عدد المعلولات القريبة منه محال فهى اذن معلولات الاولى بتوسط
ولا يجوز ان يكون العلل الفاعلة المتوسطة بين الاول وبينها دونها فى المرتبة فلا يكون عقولا
بسيطة مفارقة فان العلل المعطية للوجود اكمل وجودا اما القابلة للوجود فقد يكون اخس
وجودا فيجب ان يكون المعلول الاول عقلا واحد الذات ولا يجوز ان يكون عنه كثرة متفقة النوع
وذلك لان المعانى المتكثرة التى فيها وبها يمكن وجود الكثرة فيه ان كانت مختلفة الحقايق كان ما
يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضى الاخر من النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الاخر بل
طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقايق فبما ذا تخالفت وتكثرت ولا مادة هناك فاذا المعلول
الاول لا يجوز وجود كثرة عنه الا مختلفة النوع فليست هذه ايضا كاينة عن المعلول الاول بلا توسط
علة اخرى موجودة وكذلك عن كل معلول حتى ينتهى الى معلول كونه مع كون الاسطقسات القابلة
للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معا فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدا واحد الذات
وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها فيلزم دايما عقل بعد عقل حتى تتكون كرة القمر ثم
تتكون الاسطقسات وتتهيأ لقبول تاثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الاخير فانه اذا لم
يكن السبب فى الفاعل وجب فى القابل ضرورة فاذا يجب ان يحدث عن كل عقل عقل تحته وبعض
حيث تكون القوى العقلية منقسمة متكثرة فهناك ينتهى وهذا برهان فى هذا الباب اذا استقصى
قوى جدا فقد بان واتضح ان كل عقل هو اعلى فى المرتبة فانه لمعنى فيه وهو انه بما يعقل الاول
يجب عنه وجود عقل اخر دونه وبما يعقل ذاته يجب عنه النفس الفلكية وبما هو ذو مادة
يجب عنه جرم الفلك وجرم الفلك كاين عنه ومستبقى بتوسط النفس الفلكية فان كل صورة فهى
علة لان يكون مادتها بالفعل لان المادة نفسها لا قوام لها فلننظر على هذا وبيانه طويل

فصل فى كيفية تكون ما تحت الفلك عن الفلك واذا استوفت الكرات السماوية عددها

لزم عنها وجود الاسطقسات وذلك لان الاجسام الاسطقسية كاينة فاسدة فيجب ان يكون مباديها
القريبة اشيا تقبل نوعا من التغير والحركة وان لا يكون ما هو عقل محض سببا لوجودها وهذا يجب ان
يتحقق من اصول اكثرنا التكرار فيها وفرغنا عن تقريرها ولهذه الاسطقسات مادة تشترك فيها وصور
تختلف بها فيجب ان يكون اختلاف صورها تابعا لاختلاف قوى الافلاك وان يكون اتفاق مادتها
تابعا لما تتفق فيه الافلاك والافلاك تتفق فى طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة فيجب ان يكون مقتضى
تلك الطبيعة مبدا للمادة ويكون كذلك ما تختلف فيه مبدا لتهيؤها للصور المختلفة ولان المادة
ليست تبقى بلا صورة فليس قوامها عن الطبيعة الفلكية وحدها بل عنها وعن الصورة ولان الصورة التى
تقيم هذه المادة الان قد كانت المادة قايمة دونها فليس قوامها عن الصورة وحدها بل بها وبالطبيعة
الفلكية فلو كانت عن الطبيعة الفلكية وحدها لاستغنت عن الصورة ولو كانت عن الصورة وحدها
لما استغنت الصورة بل كما ان الحركة المستديرة هناك يلزم طبيعة تقيمها الطبايع الخاصة بفلك فلك
فكذلك المادة ههنا تقيمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبايع الخاصة وهى الصور وكما ان
الحركة اخس الاحوال هناك فكذلك المادة اخس الذوات ههنا وكما ان الحركة هناك تابعة لطبيعة
ما بالقوة كذلك المادة ههنا مبدا لما بالقوة وكما ان الطبايع الخاصة والمشتركة هناك مبدا
للطبيعة الخاصة والمشتركة ههنا فكذلك ما يلزم الطبايع الخاصة والمشتركة للطبيعة الخاصة
والمشتركة هناك من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بالحركة مبدا لتغير الاحوال وتبدلها
ههنا وكذلك امتزاج نسبها هناك سبب لامتزاج نسب هذه العناصر والاجسام السماويات
بالكيفيات التى تخصها ويسرى منها الى هذا العالم ما يؤثر فى الاجسام هذا العالم ولانفسها تاثير
ايضا فى انفس هذا العالم وبهذه المعانى يعلم ان الطبيعة التى هى مدبرة لهذه الاجسام كالكمال والصور
حادثة عن النفس الفاشية فى الفلك ويعلم ذلك بادنى سعى

فصل فى تكون الاسطقسات

قال قوم من اهل العلم ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت فى حشوه فيلزم
محاكته التسخن حتى يصير نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير
ارضا وما يلى النار يكون حارا ولكنه اقل حرارة من النار وما يلى الارض يكون كثيفا ولكنه اقل
تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الترطيب فان اليبوسة اما من الحر واما من
البرد والتكثف لكن الرطب الذى يلى الارض بارد والذى يلى النار حار فهذا سبب كون العناصر

فصل فى العناية والتدبير واما وجود العناية من العلل العالية فى العلل السافلة فهى
ان كل علة عالية فانها يفعل نظام الخير الذى يجب ان يكون عنه فى كل ما يكون فتتبع معقولها
وجود ذلك النظام وليس يمكننا ان ننكر التدبير فى اعضاء الحيوان والنبات والرتبة الطبيعية
ولا يمكننا ان نجعل القوى العالية عشيقة لعل يكون عنها هذه الفاسدات او ما دونها قد بينا

هذا بل الوجه المخلص عن الباطلين هو ان كل واحد منها يفعل فى ذاته وهو تعقله للنظام الذى يجب ان
يكون عنه وذلك صورة ذاته ويجوز ان يكون ذاته بالكلية للمبدا الاول واما الجزئيات والتغاير
فلا يجوز ان ينسب اليه فاذا كان كذلك فان تعقل كل واحد منها الصورة نظام الخير الذى يمكن ان
يكون عنه مبدأ الوجود ما يوجد عنه على نظمه فالصورة المعقولة التى عند المبادى مبدا للصور
الموجودة فى الثوانى ويشبه ان يكون افلاطن يعنى بهذه الصورة بالصور هذه الصور ولكن ظاهر كلامه
منتقض وفاسد قد دفع الفيلسوف من بيانه فى عدة كتب واذا كان كذلك كانت عناية الله مشتملة
على الجميع لكن بالامور الابدية يكون عنايته فيها بالنوع وبالعدد وبالامور الفاسدة بالنوع فقط

فصل فى مبدا الترتيب للكائنات الارضية والانواع غير المحفوظة ولان الانواع ليست محفوظة
فقد يتولد بحسب عفونات ومزاجات مختلفة حيوانات ليست بمعهودة وانواع من النبات جديدة
فى الوجود وليست عن اشباهها ولا مثل كون الانسان عن شبيهه فمعلوم ان العناية بها ليست من الاول
ومن العقول الصرفة فيجب ان يكون لمبدا بعدها وهو اما نفس منتهية بعالم الكون والفساد واما نفس
سماوية ويشبه ان يكون راى الاكثر انه نفس متولدة عن العقول والانفس السماوية وخصوصا نفس الشمس
والفلك المايل وانه مدبر لما تحت القمر بمعاضدة الاجسام السماوية وبسطوع نور العقل الفعال ويجب
على كل حال ان يكون هذا المعنى بهذه الحوادث مدركا للجزويات فلهذا السبب اظن ان الاشبه ان يكون
هذه نفسا سماوية حتى يكون لها بجرمها ان تتخيل وتحس الحوادث احساسا يليق به فاذا احدث حادث
عقل الكمال الذى يكون له والطريق الذى يودى اليه فحينئذ يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة
فى تلك المادة ويقال ان النفس المعينة للداعين والمدبرة بالاحلام وغير ذلك هذه ويشبه ان يكون ذلك
حقا فانه ان كان دعا مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر وذلك لانه كما يشاهد تغيرات المادة
فيعقل صورة نظام الخير والكمال الذى يجب هناك فيكون ما يعقل وكذلك يجوز ان يكون يشاهد
لتغيرات الاحوال فى سكان هذا العالم يحدث فيه منها تعقل للواجب الذى يدفع به ذلك النقص
والشر ويجلب الخير ويتبع ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل فان عناية مثل هذا الجوهر يجب ان يكون
لكل نقص وشر يدخل هذا العالم واجزاؤه تسع تلك العناية ما يزيلها من الخير والنظام فلا يجب ان تخص
ذلك بشىء دون شىء فان كان دعا لا يستجاب او شر لا يدفع فهناك شر لا نطلع عليه وعنى العناية
لا يوجبه ومعنى العناية ما اوضحناه

فصل فى امكان وجود امور نادرة عن هذه النفس حتى
مغيرة للطبيعة ولما كان يتعقل مثل هذا الجوهر يتبعه الصور المادية فى المادة فلا يبعد ان يهلك به شريرة
وينتعش خير او يحدث نارا او زلزلة او سببا من الاسباب الغير المعتادة لان المواد الطبيعية يحدث
فيها ما يفعله ذلك الجوهر فيجوز ان يبرد حارها ويسخن باردها ويحرك ساكنها ويسكن متحركها
فحينئذ يحدث امور لا عن اسباب طبيعية خاصة بل رفعه عن هذا السبب الطبيعى الحادث كما ان
اصنافا من الحيوان والنبات التى من شانها ان يكون بالتواليد يتكون لا على سبيل التوالد عن اسباب
طبيعية مشابهة لها بل على سبيل التولد ويحدث فيها صور حادثة جديدة لم يكن فى مباديها ويكون ذلك
عن تعقل هذا الجوهر ولا يجب ان يمكن من احوال التدبير امور غير معهودة فها هنا نوادر وعجايب اسبابها
مثل هذا الذى وصفت

فصل فى ان هذا المبدا كيف يعقل ماهيتها فى الحال والمستقبل وكيف
يوثر ولاجل ان لنفس الاجرام السماوية عالمة بما يعقل علما كليا وجزويا وعالمة بما يلزم افاعيلها
فيجب ان يكون الاحوال المتجددة فى هذا العالم والتى يكون فى المستقبل تابعة لها فى الحال كالنتايج للمقدمات
معلومة هناك بالضرورة لانها تحتاج الى ذلك او يحمل به فالانذارات فى الاحلام والوحى وهذه النوادر
منسوبة الى مثل هذه المبادى ولا يجب ان يتعجب فيقال كيف يعرض من هذه المبادى النفسانية شىء
لا على المجرى الطبيعى فان من اعتبر حال بدنه ونفسه سهل عليه دفع هذا التعجب على ظنه وذلك ان من
شان بدننا ان يحدث فيه حرارة وبرودة وحركة وسكون على سياق مقتضى الامور الطبيعية ويكون
ذلك متواليا على اسباب قبل اسباب وفى مدة محدودة وقد يعرض لا عن اسباب طبيعية بل عن توهمات
نفسانية كالغضب فانه يحدث حرارة فى الاعضاء ليس سببها طبيعية والخوف فانه يحدث برودة
فى الاعضاء ليس سببها طبيعية وكذلك الخيال الشهوانى يحرك اعضاء وان لم يكن ذلك عن امتلاء طبيعى
ويحدث ريحا وان لم يكن ذلك عن اسباب متقدمة طبيعية والدليل على ذلك ان هذه كلها يحدث عما
ذكرناه من وقت لو لم يكن ما ذكرناه لم يحدث وكذلك الوجل يحدث رعدة وانتفاضا فهذا فعل هذا
حال نفس العالم عند بدنه وسمعت ان طبيبا حضر مجلس ملك من السامانيين وبلغ من قبوله له ان
اهله لمواكلته على المائدة التى توضع له فى دار الحرم ولا يدخلها من الذكور واحد وانما يتولى الخدمة فيها بعض
الجوارى بينا جارية تقدم الخوان وتضعه اذ فوتها الحر ومنعها الانتصاب وكانت حظية
عند الملك فقال الطبيب عالجها فى الحال على كل حال فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعى فى ذلك الباب
يشفى بلا مهلة ففزع الى التدبير النفسانى وامر ان يكشف شعرها فما اغنى فامر ان يكشف بطنها فما
اثر فامر ان يكشف عورتها فلما حاول ساير الجوارى ذلك نهضت فيها حرارة قوية اتت على الريح
الحادثة تحليلا فانزعجت مستقيمة سليمة

فصل نقول فى الاشارة الى عناية الصانع وعدله
واثار حكمته فى السموات والارض ولنعد الان الى الراس ونقول انه لما كان علم الحق الاول بنظام الخير
فى الوجود علما لا نقص فيه وكان ذلك العلم سببا لوجود ما هو علم به حصل الكل فى غاية الاتقان
لا يمكن ان يكون الخير فيه الاعلى ما هو عليه ولا شىء فيما يمكن ان يكون الكل الا وقد كان له بكل شىء من الكل
على جوهره الذى ينبغى له وفعله الذى ينبغى وان كان منفعلا فعلى انفعاله الذى ينبغى وان كان مكانيا
ففى مكانه الذى ينبغى واذا كان الخير فيه فهو ان يكون منفعلا قابلا للاضداد فهيئة مفرقة بين الضدين
على العدل اذا كان احدهما بالفعل فهو الاخر بالقوة والذى بالقوة حق ان يصير بالفعل مرة وكل ذلك

انفعاله

مفرقة

اسباب معدة وما عرض له من ذلك ان يزول عن كماله بالقسر فان فيه قوة ترده الى كماله وجعلت الاسطقسات قابلة للقسر حتى يمكن منها المزاج وتمكن بقا الكاينات منها بالنوع فان ما امكن بقاوه بالعدد اعطى السبب المستبقي له على ذلك وما امكن بقاوه بالنوع اعطى السبب المستبقي له على ذلك وكانت القسمة العقلية يوجب باقيات بالعدد وباقيات بالنوع فوفي لكل وجوده ورتبت الاسطقسات مراتبها فاسكن النار منها اعلى المواضع وفي مجاورة الفلك ولولا ذلك لكان مكانها في موضع اخر وعند الفلك مكان جرم اخر يلزم السخونة لشدة الحركة فتضاعف الحار بالفعل وبغليان ساير الاسطقسات فنزول العدل وكما كان يجب ان تغلب في الكاينات التي يبقاوها بالنوع عناية كفاية الجوهر اليابس والصلب ومكان كل كاين حيث يكون مكان الغالب عليه وجب ان يكون الارض اكثر بالكم في الحيوان والنبات ويكون مكان الحيوان والنبات حيث يكون الارض ومع ذلك فقد كان يجب ان يكون مكانها يبعد عن الحركة السماوية فان تلك الحركة اذا بلغت تاثيرها الاجساد غيرتها وافسدتها فوضعت الارض في ابعد المواضع عن الفلك وذلك هو الوسط واذا كان انما يتلو الارض في هذا المعنى وكان مكانا ايضا لكثير من الكاينات وكان يشارك الارض في الصورة البارده جعل الما يتلو الارض ثم الهواء لهذا السبب ولانه يشارك النار والما في الطبيعة ولما كانت الكواكب اكثر تاثيرها بوساطة الشعاع النافذ عنها وخصوصا الشمس والقمر كانت هي المدبرة لما في هذا العالم جعل ما فوق الارض من الاسطقسات مشفا لينفذ فيه الشعاع وجعلت الارض ملونة لتثبت عليها الشعاع ولم يحط بها الماء ليستقر عليها الكاينات والسبب الطبيعي في ذلك يبس الارض وحفظه للشكل الغريب اذا استحال منه واليه فلا يبقى مستديرا لكن مضرسا وميل الما الى الغور من اجزائه والاجزائه والاجرام السماوية لم يكن كلها بجميع اجزائها مضيئة والا لتشابه فعلها في الامكنة والازمنة ولا يجتمع اجزائها مشفة والا لما نفذ عنها الشعاع بل خلق فيها كواكب ثم لو كانت الكواكب ساكنة والا لافرط فعلها في موضع تعفنه فتفسد ذلك الموضع ولم يوثر في موضع اخر فتفسد ذلك ايضا بل جعلت متحركة لينتقل الاثر من موضع الى موضع ولا يبقى في موضع واحد فيفسده ولو كانت الحركة التي ترى لها غير سريعة لفعلت من الافراط والتقصير ما يفعله السكون ولو كانت حركتها الحقيقية تلك السريعة بعينها لزمت دايرة واحدة فافرط فعلها هناك ولم يبلغ فعلها ساير النواحي بل جعلت هذه الحركة منها تابعة لحركة مشتملة على الكل ولها في نفسها حركة بطيئة يميل بها الى نواحي العالم جنوبا وشمالا ولولا ان للشمس مثل هذه الحركة لم يكن شتا ولا صيف ولا فصول فخولف بين منطقتي الحركتين وخولف الاولى سريعة وهذه بطيئة فالشمس يميل الى الجنوب ليستولي على الارض الشمالية البرودة ويحتقن الرطوبات في بطن الارض ويميل الى الشمال بعد ذلك ضعفا ليستولي الحرارة في ظاهر الارض ويستعمل الرطوبات في تغذية النبات والحيوان فاذا جف باطن الارض يكون البرد جا الشمس مالت فتارة يميل

الارض غذاء وتارة يغدو ولما كان القمر يفعل شبيها بفعل الشمس من التسخين والتحليل اذا كان مبتدرا قوي النور جعل مجراه في تبدره مخالفا لمجرى الشمس فالشمس يكون في الشتا جنوبية والبدر شمالية لئلا يعدم السببان المسخنان معا وفي الصيف يكون الشمس شمالية والبدر جنوبيا لئلا يجتمع السببان المسخنان ولما كانت الشمس ضعيفا على سمت روس اهل المعمورة جعل اوجها هناك لئلا يجتمع قرب الميل وقرب المسافة معا فيشتد التاثير وكما كانت الشمس شتا بعيدة عن سمت الروس جعل حضيضها هناك لئلا يجتمع بعد الميل وبعد المسافة فينقطع التاثير ولو كانت الشمس دون التقريب او فوق هذا البعد لما استوى تاثيرها الذي يكون عنها الان فكذلك يجب ان تعتقد في كل كوكب وفي كل شي ويعلم انه بحيث يبتغى ان يكون عليها فانها وان لم يكن على ما هي من عليه من اجل ما يعدها فانها على ما هي عليه من اجل نظام الخير في الكل وتابعة لعلم الباري انه كيف ينبغي ان يكون الخير في الكل فان سمى هذا المعنى قصدا فلا باس به ولا يكون القصد الذي يلزمه المحالات المذكورة وهذا هو الذي تسميه الاوايل عناية اعني سابق علم الله تعالى بانه كيف يجب ان يكون الوجود كله وكل جزء منه في ذاته وفعله وانفعاله وان لم يكن هو لاجل فعله وانه كيف ينبغي ان يكون صدور الحركة الجزئية منه الذي يتبع خيريته لا ان يقصد جوهره المغني عن كل شي المقالة الثالثة في تخصيص النظر المختص بالمبدأ والنظر المختص بالمعاد للمقالتان اللتان مما قبل هذه هما في المبدأ ومعناه الاشارة الى ترتيب الموجودات على تقدمها وتاخرها بشرط ان يكون الاقدم منها بالطبع اقدم منها بالكمال والشرف وهذه المقالة في المعاد ومعناه الاشارة الى ترتيب الموجودات على تقدمها وتاخرها بشرط ان يكون الاقدم منها بالطبع اشد تاخرا في الكمال بل يكون الثواني في الوجود اقدم في الكمال فيعود هذا الترتيب دايرا على نفسه ذلك الترتيب الاول فهناك ابتدا من الاشرف الى الادنى حتى انتهى الى الاسطقسات ثم هذا الابتدا ما بدا من الادنى الى الاشرف معاكسا للاول فمن المبدا الاول الى الاسطقسات هو الترتيب الاخذ على نظام المبادي ومن الاسطقسات الى الانسان هو الترتيب العايد على نظام المبادي وعند الانسان تمم المعاد وله المعاد الحق والتشبه بالمبادي العقلية وكانها دارت على انفسها وكان عقل ثم نفس ثم اجسام ثم نفس ثم عقل يعود الى مرتبة المبادي فصل في كيفية تكون العايدات من العامرات والابتدا من النباتيات فنقول ان الاسطقسات تمتزج فيكون منها الكاينات وقد قلنا ما معنى الامتزاج في الطبيعيات فاول الحوادث هي الاثار العلوية والجمادات المعدنية ثم اذا وقع امتزاج اقرب الى الاعتدال حدث النبات فاعطاها الجرم السماوي التهيو لقبول النفس النباتية فقبلته اما منه واما من العقل الفعال فيحدث قوة التغذية وهي قوة من شانها ان يورد على البدن شبيها به بتغيره لغير الشبيه اليه ثم يلصقه بالبدن ليسد به ما جره التحلل فيسلم به بقا الشخص ويخدمها القوة الجاذبة لهذا الشي القابل للتشبيه وهو

المقالة الثالثة

في المعاد والمبدأ

الغذا والهاضمة له حتى يصير متحللا سريعا الى قبول فعل الغاذية والماسكة حتى يتم فيها فعل الهاضمة
والدافعة للفضل الذى لا يشبه ولا ينهضم ويخدم هذه الاربعة الكيفيات الاربع فتعين الحرارة فيما
يحتاج فيه الى تحليل وتحريك والبرودة فيما يحتاج فيه الى امساك وتسكين والرطوبة فيما يحتاج فيه
الى ترقيق وتشكيل واليبوسة فيما يحتاج فيه الى تقويم وحفظ للشكل ودون الغاذية للنبات قوة
اخرى يخدمها الغاذية وهى القوة النامية وهى التى من شانها ان يتصرف بالغذا الصاير غذاء
بالفعل فى تربية الجسم النباتى طولا او عرضا وعمقا على تناسب يبلغ به كماله فى النشو ويقف عند
منتهى فعله وتخلفه الغاذية فى فعله ثم قوة اخرى تنهض عند فتور النامية وتسمى المولدة وهى
التى من شانها ان تفرز اجزا من فضلة الغذا من شانها ان تستحيل الى تكوين شبيه بالشخص الاول
فتخدمها قوة التصوير فى تمام فعلها اذا حصل فى رحم والقوتان الاوليان يوجدان فى كل نفس نباتية
واما هذه فانما يوجد فى الكامل من النبات وربما وجدت هذه القوى ما فيها فى شخص واحد وربما
انقسمت فى شخصين فكان فى احدهما منه مبدأ القوة الفاعلة وفى الاخر مبدأ القوة المنفعلة واذا
اجتمعا حصل حينئذ التوليد وهذا اكثره فى الحيوان فصـــل فى تكون الحيوانات وقوى النفس الحيوانات
واذا امتزج العناصر امتزاجا اكثر اعتدالا تهيات لقبول النفس الحيوانية وذلك بعد ان يستوفى درجة
النفس الحيوانية النباتية والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعى آلى حى بالقوة من شانه ان يحس ويتحرك
بالارادة وقوى هذه الانفس تنقسم الى مدركة ومحركة والمدركة تنقسم الى ظاهرة وباطنة ومبدا الحركة
تنقسم الى جالب المنافع وهو الشهوة اللذيذة ودافع للضار وهو الغضب السابق الى الانتقام ويتم
فعلها بالشوق بالاجماع واما المدركات فالظاهرة منها هى الحواس الخمس فى الظاهر وفوق الخمس بالحقيقة
لان اللمس ليست قوة واحدة بل اربع قوى كل يختص بمضادة واحدة فللحر والبرد حاكم وللصلب والليّن
حاكم ولليابس والرطب حاكم وللخشن والاملس حاكم ولكن لما كانت هذه القوى حاسة معا فى آلة واحدة
فى الظاهر ظننت قوة واحدة واما فى الباطن فالقوى التى للحيوانات الكاملة خمس او ست اولها قوة
البنطاسيا وتسمى الحس المشترك وهى التى يودى اليه المحسوسات ما احسته وهى الحاس بالحقيقة
ثم القوة الخيالية وهى التى يحفظ ما ادته المحسوسات من الصور المحسوسة والفرق بينها وبين الاولى
ان الاولى قوة قابلة والخيالية قوة حافظة وليست القوة القابلة والحافظة واحدة ويتلوا القوة
الخيالية قوة اخرى اذا كانت فى الناس واستعملها التعقل سميت القوة المفكرة واذا كانت فى الحيوانات
او فى الناس واستعملها الوهم سميت القوة المتخيلة والفرق بينها وبين الخيال ان الخيال لا يكون فيه
الا ما اخذ عن الحس والمتخيلة قد يركب ويفصل ويحدث من الصور ما لم يحس ولا يحس البتة مثل
انسان طاير وشخص نصفه انسان ونصفه شجرة ويتلوا هذه القوى قوة الوهم وهى التى تدرك
فى المحسوسات معانى غير محسوسة ويدلك على ان فى الحيوان مثل هذه القوة ان الشاة اذا

والدليل

رات الذئب خافت وهربت فقد ادركت لا محالة صورته وشخصه وادركت عداوته ومضادته
واذا رات السخلة التى ولدته حنت فقد رات اذا شخصها وادركت ملايمتها وكذلك الحيوان عيز ا
لنفسه والحسن اليه ويقصده لمنافعه ويدرك مضاده والمسئ اليه من الناس فيهرب منه او يقصده بالسوء
ومحال ان يدرك الحس ما ليس او بالخيال فبقى ان فى الحيوان قوة مدركة لهذه المعانى الغير المحسوسة الموجودة
فى المحسوسات ويسمى هذه القوة بالوهم ويتلوها قوة اخرى هى خزانة لها ويسمى الذكر والحفظ ونسبة
الحفظ والذكر الى ما يدركه الوهم نسبة الخيال الى ما يدركه الحس والخيال وبنطاسيا فى مقدم الدماغ ومبداه
القلب والمتخيلة والوهم فى وسط الدماغ ومبداه القلب والذكر والحفظ فى موخر الدماغ ومبداه القلب
والحيوان اول ما يتكون منه يتكون قلبه وفى قلبه روحه ومبدا القوى النفسانية كلها ثم يفيض عنه
فى الاعضاء قوى بحسبها يتم هناك افعالها فاذا تكون الدماغ فاض اليه قوة الحس والحركة ويتم هناك
فعله الاول لان الروح يكتسب اعتدالا بتبريد الدماغ ثم ينبعث من الدماغ الى الالات الجزوية فيتم
هناك فعله الثانى وكما ان الدماغ ليس وحده يصل وان كان مبدأ للبصير بل البصر يتم بعضو
غير الدماغ كذلك القلب ليس وحده آلة حس بجميع البدن وان كان مبدأ له وكذلك فى الحركة فان
الدماغ آلته الاولى فيها والعصب آلته الثانية وآلة الدماغ الاولى وكما ان الدماغ ينفذ منه فى
عصبة واحدة قوى مختلفة فى ان بعضها حساسة وبعضها محركة والحاسة بعضها ذائقة مثلا
وبعضها لامسة كذلك قد يتغير من القلب فى الشريان الواحد الى الدماغ قوة احساس وحركة والى
الكبد اذا تخلو قوة المتغذية فلا يمنع ان ينفذ فى مبدا واحد قوى مختلفة فى آلة واحدة ثم ينقسم
فى الاعضاء فيتفرق ويخص كل عضو منها قوة على حدة فيكون الشريان ينفذ فيه ما دام واحدا الروح
حاملا لمبادى القوى كلها ثم اذا انقسم فارتفع شعبة منه الى الدماغ يستفيد فيها قوة واذا انحط شعبة
الى الكبد ينفذ فيها قوة اخرى فان شعب العصب هذه حالها وايضا فان شعب الاوردة هذه
احوالها فان لكل عضو قوة غاذية مخالفة لما فى العضو الاخر فى النوع وانما مبداها كلها الكبد
بعد القلب والتها الوريد ومن عرف التشريح لم يستبعد هذا فالقلب مبدا للقوى كلها وذلك لان
النفس واحدة بالذات وانما يحل هذا القلب ثم تكون مبدأ القوى كثيرة وبين البدن جرم لطيف
حار هو الحامل الاول لهذه القوى كلها ويسمى الروح وهو حادث عن امتزاج لطافة الاخلاط
والخاريها على نسبة محدودة كما ان الاعضاء حادثة عن امتزاج كثافة هذه الاخلاط ولولا ان القوى
تنفذ بتوسط جسم لما كانت السدة تمنع الحس والحركة ولولا ان هذا الجسم شديد اللطافة
لما ينفذ فى شباك العصب وهذا الروح ما دام فى القلب فيسمى روحا حيوانيا ثم اذا حصل فى الدماغ
وانفعل انفعالا ما سمى روحا نفسانيا ومسكنه هناك فى تجاويف الدماغ وبطونه ثم اذا حصل
فى الكبد سمى روحا طبيعيا ومسكنه الاوردة وهذا الروح يحصل فى القلب على مزاجين فى اكثر

مضادته
للبصر
ينفذ
الخلط
القوى
السدد

وهذا الروح ما دام فى القلب
سمى روحا حيوانيا ثم اذا حصل
[illegible] الدماغ [illegible] سمى روحا نفسانيا

للحيوان مزاج ونسبة حارة تختص بالذكران فحينئذ يفعل الطبيعة الات الذكورة ومزاج ونسبة اقل حرارة
يختص بالاناث فحينئذ يفعل الطبيعة الات الاناث ولنعد الى القوى الحسية فنقول ان السمع والبصر
خلقا لادراك ما بعد واللمس لادراك ما قرب والشم والذوق لتميز الغذا وبنطاسيا لتستدل من
محسوس على محسوس حتى ان تصر الشم والذوق فى الدلالة على الغذا مثلا دل عليه اللون لان الحاس الاول
قد يكون قد عرف هو ان هذا اللون لهذا الطعم اذا اجتمع عنده صورة اللون فى الخيال معا والخيال
ليحفظ ذلك فلا يحتاج كل وقت الى تجربة والوهم ليدرك ما لا يدرك منه من معان غير محسوسة
والذكر لئلا يحتاج الوهم دايما الى تجربة والمتخيلة لتستعد الوهم بها فا زال عن الذكر او يستنبط ما ليس
بذكر بعرض صورة صورة ما خيالية مركبة ومفصلة ليوافق التى من شانه ان يمنعه ذلك المعنى فيحصل
ذلك المعنى المطلوب فصل فى تكون الانسان وقوى نفسه وتعريف العقل الهيولانى اذا امتزجت
العناصر امتزاجا قريبا جدا من الاعتدال حدث الانسان ويجتمع فيه جميع القوى النباتية والحيوانية
ويزداد نفسا تسمى ناطقة ولها قوتان قوة مدركة عالمة وقوة محركة عاملة والقوة المدركة العالمة
يختص الكليات المرفة والقوة المحركة العاملة يختص بما من شان الانسان ان يعمله فيستنبط الصناعات
الانسانية ويعتقد القبح والجميل فيما يفعل ويترك كما ان النظرية يعتقد الحق والباطل فيما يفعل ويترك
كما ان النظرية يعتقد الحق والباطل فيما يرى ولكل واحدة من القوتين ظن وعقد والظن ضعف فعل
والعقد قوة فعل والقوة العاملة متشبهة بالعادات مروية فى الصنايع مختارة للخير او ما يظن خيرا
فى العمل وبها الجربزة والغباوة والحكمة العملية المتوسط بينها وبالجملة جميع الافعال الانسانية
وتستعين كثيرا بالقوة النظرية فيكون عند النظرى الراى الكلى وعند العملى الراى الجزوى المعد نحو
المعمول واما القوة النظرية فلها مراتب فاول مراتبها ان يكون تهيؤ النفس لا للبدن ولا للمزاج البدنى
وذلك التهيؤ بحسب المعانى المعقولة الكلية وقد بان فى كتب المنطق وكتب الطبيعة بحسب نظرين
واعتبارين مختلفين ان الصورة المعقولة ما هى والصورة المحسوسة ما هى والكلية ما هى والجزوية ما هى
وان هذه القوة كيف يحدث فيها المعقولات الكلية وهذا التهيؤ قوة للنفس يسمى العقل الهيولانى
والعقل بالقوة وانما تسمى هيولانيا كما انه للاجسام هيولى لا صورة لها البتة ولكن من شانها
ان تقبل كل صورة محسوسة كذلك فى الانفس هيولى لا صورة لها البتة ولكن تقبل كل صورة معقولة
ولو كانت مخصوصة بصورة محسوسة لما صلحت لان تقبل الصور المعقولة على ماهيتها عن قريب ولو
كانت مخصوصة بصورة معقولة لما قبلت غيرها قبولا مستقيما كاللوح المكتوب فيه ولكنها استعداد
محض لقبول الصور كلها فصل فى ان العقل الهيولانى بالقوة عالم عقلى وانه كيف يعقل
المعقولات المحضة والمحسوسات التى هى معقولة بالقوة وانها انما تخرج الى الفعل بالعقل الفعال
وانها اولا تكون عقلا بالملكة ثم بالفعل ثم عقلا مستفادا ومن شانها ان تصير عالما عقلا
عقليا

ليحس
الطعم
المكتوب

ان يحصل فيها صور كل موجود مما هو بذاته معقول الخلو عن المادة وما هو بذاته غير معقول بل
صورة فى مادة تمكن للقوة العقلية تجريد صورته عن المادة على ما ينفتح عن قريب فيكون خالقة وفاعلة للصور
المعقولة وقابلة لها معا والعالم اما عالم عقلى واما عالم حسى وكل عالم حسى فانما هو ما هو بصورته فاذا
حصلت صورة لشئ على ما هو عليه بذلك الشئ فى نفسه عالم فالعقل الهيولانى مستعد لان يكون عالم
الكل لانه منسبة بالعالم العقلى ويتشبه بنفسه العالم الحسى فيكون فيه ماهية كل موجود وصورته
فان عسر عليه شئ فاما لانه فى نفسه ضعيف الوجود خسيس شبيه بالعدم وهو مثل الهيولى والحركة
والزمان واللانهاية واما لانه شديد الظهور فيبهر القوة كالضوء للابصار وهو مثل مبدا الكل والامور
العقلية الصرفة فان كون النفس الانسانية فى المادة يورثها ضعفا عن تصور هذه الظاهرات جدا
فى الطبيعة فلا شك انها اذا تجردت طالعتها حق المطالعة واستكمل مع انها تشبهها بالعالم العقلى
الذى هو صورة الكل عند البارى تعالى فى علمه السابق لكل وجود بالذات لا بالزمان فهذه القوة التى
تسمى عقلا هيولانيا هو بالقوة عالم عقلى من شانه ان يتشبه بالمبدا الاول ولما كان كل ما يخرج من القوة
الى الفعل يخرج بسبب معدلة ذلك العقل ومحال ان يحدث فيه فعل عما ليس له ذلك العقل وينتقش صورة
فى شمع عما ليس له تلك الصورة ويفيد شيئا كما لا فوق الذى له فيجب ان تخرج هذه القوة الى الفعل الشئ من
العقول المفارقة المذكورة اما كلها واما الاقرب اليها فى المرتبة وهو العقل الفعال وكل واحد من العقول
المفارقة عقل فعال لكن الاقرب منا عقل فعال بالقياس الينا ومعنى كونه فعالا انه فى نفسه عقل بالفعل
لا ان فيه شيئا هو قابل الصورة المعقولة كما هو عندنا او شئ هو كمال بل ذاته صورة عقلية قايمة
بنفسها وليس فيها شئ مما هو بالقوة ومما هو هو مادة البتة فهى عقل ويعقل ذاتها لان ذاتها احد الموجودات
فهى عقل لذاتها ومعقول لانها موجودة من الموجودات المفارقة للمادة فلا يفارق كونها معقولا ولا كونها
هذا العقل كونها هذا المعقول واما عقولنا فمفرق فيها ذلك لان فيها ما بالقوة فهذا احد معانى
كونه عقلا فعالا وهو ايضا عقل فعال بسبب فعله فى انفسنا واخراجه اياها عن القوة الى الفعل
وقياس العقل الفعال الى انفسنا قياس الشمس الى ابصارنا وقياس ما يستفاد منه قياس الضوء المخرج
الحس بالقوة الى الفعل والمحسوس بالقوة الى الفعل فاول ما يحدث من العقل الفعال فى العقل الهيولانى
هو العقل بالملكة وفيه صور المعقولات الاول التى حصل بعضها لا بتجربة ولا قياس ولا استقرا البتة
مثل ان الكل اعظم من الجزو وبعضها يحصل بالتجربة مثل ان كل ارض ثقيله وهذه الصورة منبهة
القوة على كسب غيرها فيكون كالضوء للابصار واذا حصل العقل بالملكة استعدت النفس للعقل
بالفعل والعقل المستفاد وكلاهما واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانا اذا حصل العقل بالملكة تمكنت
النفس من استعمال القياس والحدود توصلت الى تحصيل العلوم المكتسبة والاستكمال بها بالطلب واما
الاعتقاد والقبول بعد قيام القياس والحد فيكون بفيضان نور العقل الفعال ويكون حينئذ
الحد

يتشبه
يتشبه
فيها

وكل واحد من العقول المفارقة
عقل فعال لكن الاقرب منا فعال بالقياس
ومعنى كونه عقلا فعالا انه فى
نفسه عقل بالفعل صح

معنى العقل الفعال

مراتب العقل وبيان انه
للعقل الهيولانى والملكة

حالة حال المعقولات الاولى فانه كما ان الكل اعظم من الجزء مقبول بنور العقل الفعال بلا حجة فكذلك ماصح بالقياس والحد بعد قيامها مقبول بنور العقل الفعال بلا حجة وكما ان هناك لو سال سائل لم كان هكذا لم يكن جواب هكذا كذلك ههنا اذا سال سائل لم كان القياس الصحيح والحد الصحيح يوجب علما لم يكن جواب بل المبدا هو العقل الفعال في جميع ذلك فاذا حصل للنفس المعقولات المكتسبة صار من جملة تحصيلها لها وان كانت غير قائمة فيه بالفعل عقلا بالفعل لان له ان يعقل متى شاء من غير استيناف طلب واذا اعتبر وجودها فيه بالفعل قائمة سميت تلك المعقولات عقلا مستفادا من خارج اى من العقل الفعال بطلب وتحمل وغاية كمال العالم العايد ان يحدث منه انسان وساير الحيوانات والنبات يحدث اما لاجله واما لئلا يضيع مادة كما ان البناء الحاذق يستعمل الخشب في عرضه فما فضل لا يضيعه بل يتخذه قسيا وخللا وغير ذلك وغاية كمال الانسان ان يحصل للقوة النظرية العقل المستفاد وللقوة العملية العدالة وههنا يتم الشرف في عالم المعاد **فصل** في ان المعقولات لا تحل جسما ولا قوة في جسم بل جوهرا قائما بنفسه ونحن الان ملتمسون ان نعرف كيفية ماخذ كل قوة مدركة صورة المدرك فنقول ان المدرك اذا كان ذاتا عقلية فلا يجوز ان تدركه قوة جسية ولا قوة في جسم بوجه من الوجوه والبرهان على ذلك ان كل قوة في جسم فان الصورة التي يدركها يحل جسما لا محالة ولو كانت تحلها مجردة عن الجسم لكان لتلك القوة قوام دون الجسم ثم لا يجوز ان يكون صورة عقلية كيف كانت عقلية بذاتها او بتجريد العقل لها تصور وحلول في جسم وذلك لان كل شيء معنى وذات عقلية فهي برية عن المادة وعن عوارض المادة وانما هو حد فقط ثم كل صورة تحل جسما فقد يمكن فيها ان ينقسم فان تشابهت الاقسام يكون الشيء لم هناك مرة بل مرارا كثيرة بل مرارا بغير نهاية بالقوة وان لم يتشابه الاقسام وبحيث يختلف فيجب ان يكون بعضها قائما مقام الفصول من الصورة التامة وبعضها قائما مقام الجنس لان اجزاء تلك الصورة تكون اجزاء معنى الذات ومعنى الذات لا يمكن ان ينقسم الا على هذا الوجه ولكن القسمة ليست واجبة ان يكون على جهة واحدة بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن ان يكون اجزاء الصورة كيف اتفق فصلا وجنسا فلنفرض جزءا فصلا معينا ولنقسم على خلاف تلك القسمة فان كان ذلك بعينه فهذا محال وان كان فصل اخر وجنس اخر حدث للشيء فصول كيف اتفق واجناس كيف اتفق وبغير نهاية وهذا محال ثم كيف يجوز ولم يجب ان يكون صورة هذا الجانب مختصا بانه جنس وصورة هذا الجانب مختصا بانه فصل وان كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمة فالتوهم يغير صورة الشيء وهذا محال وان كان موجودا فيجب من ذلك ان يكون عقلا شيئين لا شيئا واحدا والسوال في كل واحد من شيئين لا شيئا واحدا والسوال في كل واحد من الشيئين ثابت فيجب ان يكون عقلنا اشياء بلا نهاية فيكون للمعقول الواحد مبادى

معقولة بلا نهاية ثم كيف يمكن ان يحصل من المعقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الفصل بعينها الطبيعة الجنس فيجب ان يحل طبيعة الفصل وصورته في الجسم حيث طبيعة الجنس فيستحيل حينئذ هذه القسمة ثم الواحد الذي لا قسمة له كيف يعقل والحد من جهة ما هو حد واحد فكيف نعقل من جهة وحدته والفصول المجردة التي لا ينقسم الى فصول والاجناس المجردة التي ليس لها اجناس وفصول والمعقولات التي لا قسمة لها الى مبادى حدود كيف نعقل فقد بان واتضح ان المعقولات الحقيقية لا تحل جسما من الاجسام ولا تقبلها صورة متقررة في مادة جسم هذا قسم **فصل** في ان المحسوسات لا تعقل البتة من جهة ما هي محسوسة بل يحتاج الى آلة جسمانية يحس بها او يتخيل وان القوة العقلية تنقلها من المحسوسية الى المعقولية فان ذلك كيف هو وتعود الى الراس ونقول واما لو كان المدرك ذاتا محسوسا فلا يجوز ان يعقل ايضا على ما هو عليه من محسوسيته لان محسوسيته يوجب ان يتخيل له في التصور اجزاء متفارقة فيكون مثلا زاوية في جانب وخط في جانب اخر ويد في جانب وراس في جانب اخر واذا فرقت في التصور هذا الافتراق فاما ان يكون ذلك لافتراقها في المعنى او لافتراقها في المادة وافتراقها في المعنى والصورة لا يوجب ان يوجد فيها افتراق في التخيل وذلك لان المعاني المختلفة قد يتخيل معا مثل سواد وصلابة وشكل والمعاني المتفقة قد يتخيل مفترقة مثل يدين ورجلين فبقي ان يكون السبب في ذلك افتراقها في المادة فوجب ان يكون قابلها معنى في المادة وان شئت ان تستقصي هذا فتامل تلخيصنا لكتاب النفس وكتاب الحس والمحسوس ولكن العقل اذا رام تصور هذه المعقولات جردها عن المادة وعلايقها معا فرفع الكثرة واخذ الطبيعة الكلية المشتركة لان الكثرة تابعة للمادة والمعنى لا كثرة فيه ورفع ما لحق المعنى من وضع وشكل وكيفية وكمية واين فان جميع ذلك من علايق المادة ولو كانت من علايق الحد والمعنى لما اختلف زيد وعمرو في وضع واين وكيف ولم يمنع انتسابها في الصورة فقد بان انه ليس شيء مما هو محسوس بمعقول ولا مما هو معقول بمحسوس وان العقل هو الذي يخلق المعقولات من المحسوسات ويتشبه بها وانما يعقل بالملكة المستفادة من الشيء الذي هو بذاته عقل وبجوهره معقول الا بان يجرده العقل عن هيئة غير معقولة فيصير معقولا وبالحري ان يكون مثل هذا الجوهر مبدءا لان يعقل به غيره ما ليس بذاته معقولا وذلك لان الذي هو بذاته فهو مبدا من كل شيء لما ليس بذاته فالحار بذاته هو الذي يسخن والبارد بذاته هو الذي تبرد فالعقل بذاته هو الذي يخرج العقل بالقوة الى الفعل **فصل** في مراتب تجريدات الصور عن المادة ونقول ان كل ادراك حسي وتخيلي ووهمي وعقلي فهو تجريد الصورة عن المادة ولكن على مراتب والحس يجرد الصورة عن المادة لانه ما لم يحدث في الحاس اثر من المحسوسات فالحاس عند كونه حاسا بالفعل وكونه حاسا بالقوة على مرتبة واحدة ويجب اذا حدث فيه اثر من المحسوس ان يكون مناسبا للمحسوس لانه ان كان غير مناسب لماهيته لم

عكس

يكن حصوله احساسه به فيجب لا محالة ان تكون صورة مجردة عن مادة ما لكن الحس لا يجرد هذه الصورة
تجريدا تاما لكن ياخذها مع علايق المادة باضافة المادة حتى اذا غابت المادة بطلت تلك الصورة واما
الخيال فياخذ الصورة فيجردها اكثر وذلك لان تلك الصورة تكون فيه ولا مادتها وتكون فيه وان غابت المادة
ايضا ولكن لا يكون مجردة عن العوارض اللاحقة بها من المادة فان الخيال لا يتخيل الا ما احس ولا يتخيل
انسانا من جهة ما هو انسان بحيث ما يشاركه فيه كل انسان بل من جهة ما هو انسان ما وبقدر ما من
الكم والكيف والاين والاخوين ثم الوهم يجرد الصورة عن المادة اكثر لانه ياخذ معاني غير محسوسة
بل هي معقولة لكن لا ياخذها كلية معقولة بل مربوطة بمعنى محسوس مثلا ان الوهم لا يتوهم الضار
والنافع بما هو ضار ونافع كلي بل بما هو هذا الشخص واما العقل فانه يجرد الصورة تجريدا تاما فيجردها
عن المادة ويجردها عن اضافة المادة اليها ويجردها عن لواحق المادة وياخذها اخذا محضا فاما ما
كان بذاته عقلا فلا يحتاج في تعقله الى هذه المعاني التي من شانها ان تصير عالما الا ان العوالم هي ما هي
تصورها وهي باخذ صورة كل محسوس ومعقول فرتبت فيها من المبدا الاول الى العقول التي هي الملائكة
المقربة الى الانفس التي هي الملائكة بعدها الى السموات والعناصر وهيئة الكل وطبيعته فيكون عالما عقليا
مشرقا بنور العقل الفعال باقي الذات فانا قد اوضحنا ان المعقولات لا يحل جسما ولا قوة فاذا هذه
القوة لجوهر غير الجسم ولا منطبع في جسم فصل استقصا القول في ان العقل لا يعقل بالة ولا
تفسد النفس منا بفساد الالة فان كانت في جسم فبمعنى اخر على ما نذكره بعد ومما يوضح ان هذه
القوة لجوهر غير جسم ولا في جسم وهو المسمى بالنفس الناطقة ان معقولات هذه القوة بالقوة امور غير
متناهية واعتبر ذلك من الصور العددية والاشكال الهندسية فهي اذا قوة على امور غير متناهية
ليس شي منها متسعا عليها وقد صححنا انه ولا قوة من القوى الجسمانية تكون غير متناهية وايضا
فان هذه القوة ان كانت يعقل بذاتها فلها قوام بذاتها لان الذات قبل الفعل فما ليس له انفراد بقوام
ذات فلا يجوز ان يكون له انفراد بفعل لكن هذه القوة يفعل بذاتها بلا الة وذلك لانها يعقل ذاتها
ويعقل التها ويعقل انها عقلت وليس لها الة الى التها ولا الى ذاتها وفعلها ولو كانت يعقل بالة لكانت
لا يعقل الالة ولا ذاتها ولا فعلها اذ كانت الالة بينها وبين غيرها ولم يكن بينها وبين ذاتها
والتها وفعلها الة ولهذا كان الحس لا يحس ذاته ولا الته ولا احساسه لانه كان يحس بالة فاذا
الجوهر الذي له قوة العقل انفراد بذات وقوام بذات ولو كانت يعقل بالة لكانت الشيخوخة يوجب
في كل شيخ وهنا في العقل كما يوجب وهنا في الوهم الفهم والحدس والحس والتخيل فان ذلك السبب
ان فعل هذه القوى بالالة فاذا كلت الالة كل العقل ولو اعطي الشيخ بصرا مثل بصر الشاب لابصر
كما يبصر الشاب فقد بان ان العقل ليس بالة جسمانية والا لكان لا يمكن ان يبقى على حاله احد من
الشيوخ البته ولكن العقل في اكثر الامر يزداد قوة بعد الاربعين وهناك ياخذ البدن في الضعف

الازدياد

بفعل

وايضا

٦

وايضا فلو كان العقل فعلا بالة من الات البدن لكان قوة العقل ينتقض باستعمالها في المعقولات
الصعبة لانفعال الالة ولكانت اذا اذا ادبرت عن معقول قوي لم يدرك الضعيف لان الالة تكون انفعلت
مثل ان الحس يضعفه استعمال المحسوسات القوية ويبقى بعدها فيه اثر يمنعها من الشعور بالمحسوسات
الضعيفة وهذا في الالوان والطعوم والارايح والاصوات والملامس واحد ولو كانت هذه القوة العملية
العقلية تعقل الجسم لما كانت يعقل الاحداد بعقل واحد هذه اقناعات يمكن ان يرد الى البرهان
واما الحقيقي هو ما سلف ذكره وههنا براهين اخرى حقيقية لا نطول الكتاب بتعديدها فقد بان واتضح
ان النفس الانسانية مستغنية في القوام عن البدن وفساد البدن ليس سببا لفساده وذاته ليس
سببا لفساده وضده ليس سببا لفساده لان الجوهر لا ضد له وعلته الموجبة وهو العقل الفعال
ليس سببا لفساده بل لوجوده وكماله فلا سبب له اذن من فساده فهو اذا باق دائما فصل في
حل شبهة اعترها بعد من يرى ان النفس الناطقة كمال غير مفارق ويجب ان لا يشتغل بما يقال
ان النفس لو كان كما لا مفارقا لكان كالربان للسفينة وكان يجوز ان يدخل ويخرج مثل ما يدخل ويخرج
الربان وذلك انه ليس اذا شبه شي بشي من جهة فيجب ان يشبهه من كل جهة ولا النفس يوصف بالدخول
والخروج ذاتها في الجوهر مباين لكل مكاني ومكان ولكن يقال انه في هذا البدن لانه تدبيره وتحريكه
ومبادي ادراكه والقوى الفايضة منه مخصوصة بالبدن الذي انما وجدت هذه النفس مع وجوده
وان هذه العلاقة بينهما ثابتة ما ثبت البدن فاذا افسد البدن بقي ذلك الجوهر مفارقا بحاله ولا
عاينا الا انه لو كانت النفس مفارقة الذات للبدن لما كان يتخذ منهما حيوان او انسان واحد كما يتخذ
اشيا من الصورة والمادة فنقول انه بالحقيقة لا يتخذ من المادة والصورة شي واحد من كل جهة
بل يتخذ اشيا من الصورة والمادة فنقول انه بالحقيقة لا يتخذ من المادة والصورة شي واحد من كل جهة
بل يتخذ منهما شي هو واحد بحد كاين منهما وبفعله الذي يتم من صورته وكون الصورة مختصة
في كمالها بهذه المادة ولكن نتق في الصورة المادية ان لا يتم منها هذا المعنى الا ان توجد في المادة
منطبعة لان وجودها لا يمكن الا هكذا الا ان حدوث شي واحد منهما يقتضي هذا فان كانت الصورة
ليست مادية لكنها تكمل مادة ويحدث من اختصاص فعلها به نوع من مادة محسوسة وصورة
معقولة فلا كثر عجب فان مفارقة الذاتين في الجوهر ليس يمنع اتحاد ذات واحد فكذلك اذا افترقا
في ما ولو الذات فكان هذا مكانيا وهذا غير مكاني وكلاهما مختلفين في مكانيهما والعجب ان قايل
هذا القول يحمل هذا العقل الفعال منطبعة في مادة هذا الجسم ويجوز منها ان يحدث انسان كامل
من جهة ما هو انسان كامل والعقل الفعال ابعد الاشيا من ان ينطبع في المادة وبعد ذلك فيجوز ان
يكون العقل الفعال والغير المايت والفاسد ولا المتجزي في زمان واحد موجودا في ابدان غير واحد
على سبيل الحلول بواسطة التهيؤ الذي للمزاج فهو لا يستغرب هذا ويستغرب غيره ولا عجبا يقال

الامتداد

شبه

منطبعة

انه لوكانت النفس مفارقة الذات للبدن لكان البدن لا يفسد بمفارقة النفس كما ان السفينة لا يفسد
بمفارقة الربان فان السفينة انما لا يفسد عند مفارقة الربان صورتها التى بها هى سفينة ويفسد
كونها بحيث يصدر منها ما اتخذت له وليس لذلك المعنى اسم وكذلك الجسد لا يفسد عند مفارقة
النفس صورته الجسدانية ويفسد كونه بحيث يصدر عنه افعاله من جهة ما هو لا جسد فقط بل
حيوان او انسان وهذه الصورة طبيعية ذاتية وتلك العلاقة التى بين السفينة والربان صناعية
وزوال المعنى الصناعى لا يكون كزوال المعنى الطبيعى وكذلك التاثير الواقع بزوال الربان لا يكون
ظهوره فى جوهر السفينة كالتاثير الواقع بزوال النفس الواقع بزوال النفس وبالجملة لا يجب ان يشتغل
فى هذه الاشيا بالامثلة بل بالبراهين وقد برهنا ان قوة العقل جوهر غير جسدانى ولا منطبع فى
جسد ونسميه نفسا ناطقة **فصل** فى ان النفس الناطقة كيف يكون سببا للقوى النفسانية
الاخرى فينا وهذه النفس الناطقة هى سبب ايضا للنفس الحساسة والنامية والمحركة فى الانسان وان
كان سببها فى غير الانسان غير هذه النفس وهو العقل الفعال على ان العقل الفعال ايضا سبب مع نفس
الانسان لساير القوى التى فى الانسان ومثال ذلك ان من شان النار اذا وجدت كوة او منفذا فى
بيت ان يضيء ويسخن هواه فان اتفق ان كان البيت من التهيؤ بحيث يشتعل فيه سراج او ينفذ جوهر
نار فحينئذ يكون النار النور والحرارة ما فيه من الخارجة والداخلة معا فما كان من الابدان المتكونة
ذوات الانفس ليس يمكنه ان يقبل من العقل الفعال جوهرا مثله بالقوة بل اثارا منه قبل القوى
النفسانية فقط بحسب تهيؤه وما كان بحيث يمكن ان يقبل هذا الجوهر قبله فحدث من ذلك الجوهر
ومن العقل الفعال معا فيه القوى النفسانية **فصل** فى ان النفس الناطقة تحدث مع حدوث البدن
ونقول ان هذا الجوهر حادث مع حدوث البدن الانسانى وذلك لان النفس الانسانية كثيرة بالعدد
وهى جواهر غير هيولانية فكثرتها اما ان يكون لذاتها او لعلة المادة والهيولى فان كانت كثرتها
واختلافها بالعدد لاختلاف ذواتها فالفرق بين الانفس الانسانية بالفصول وظاهر ان هذا
محال بل الانفس الانسانية نوع واحد فبقى ان يكون اختلافها بسبب الابدان التى لها ولاجلها تكثرت
ثم اذا تكثرت فى الحدوث معها صار لكل واحد منها ذات على حده وايضا اكتسبت هيئات مادية بها
يتغاير فان كان تكثر نفس عمرو وزيد بسبب المادة فاما ان يكونا ذلك بدنا زيد وعمرو واما
ان لا يكون فان لم يكن بدنا زيد وعمرو وجب ان يكون بدنا انسانين اخرين قبلهما مكونا فانه
لا يمكن ان يقال ان سبب تكثرهما ابدان قبل ابدان بلا نهاية ولا بدنا زيد وعمرو فان كان
حال كل بدنين لهما حال بدنى زيد وعمرو فليس ولا شيء من الابدان سبب لتكثرهما اذا كانا
قبل كل بدنين هما متكثرين مختلفين بل يجب ان يكون بدنان لا محالة هما علتا تكثرهما فان
الجزئى علته امر جزوى والكلى علته امر كلى وتكثير النفس الانسانية على الاطلاق لتكثر الابدان الانسانية

على الاطلاق واما تكثر هاتين النفسين فلتكثر هاتين البدنين لا غير فقد وجب ان الانفس الانسانية
علل كثرتها ابدان انسانية فلا يجوز ان يوضع سابقة لتلك الابدان والا لم يكن متكثرة ولم يكن نفس
زيد غير نفس عمرو وكل واحد ليس له عظم ولا يجوز ان ينقسم الى اثنين مفترقين البتة فوجب ان لا   موضوع
تصير فى الحال الثانية نفس زيد غير نفس عمرو بالعدد وهذا محال فقد بان ان الانفس الانسانية حادثة
مع حدوث الابدان الانسانية فلا يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاتفاق والبخت بل هو على المجرى
الطبيعى لان الامر الاتفاقى لا يكون دائما او اكثريا وهذا دايم لكل نفس فتبين اذا انه كما يتولد بدن
انسانى على المزاج الخاص بالانسان فيتولد معه انسانية عليها العقل الفعال لان كل حادث فله علة
فصل فى منع التناسخ واذا كان هذا هكذا فلا يجوز ان يكون النفس التى يفارق تعاود فيدخل
بدنا اخر من الناس فان البدن الحادث يحدث له معه نفس فان صارت اليه نفس اخرى صار ذلك
الانسان ذا نفسين لكن كل انسان انما هو ذو نفس واحدة ولا يشعر الا بنفس واحدة وان كانت له نفس
اخرى لا يشعر بها ولا يحدث له منها فايدة فليست تلك نفسا له لان كون النفس فى البدن ليس انها
يودع زاوية من البدن او يكون عرضا فى جزء من البدن بل على انها مدبرة للبدن مستعملة فقد بان
واتضح وصح ان الانفس الانسانية حادثة وباقية بعد المادة بلا كرور فى الابدان ولا تناسخ **فصل**
فى الدلالة على السعادة الاخروية الحقيقية وانها كيف يتم بالعقل النظرى والعملى معا وان الاخلاق
الردية كيف يضادها ولم اقترنا بالعدالة والاشارة الى الشقاوة التى يقابلها والذى بقى علينا ان   يضادها
نوضحه ونشرحه احوال الانفس بعد المفارقة ويجب ان نقدم لتلك مقدمات فنقول ان لكل قوة فعلا
هو كمالها وحصول كمالها سعادتها وكمال الشهوة وسعادتها هو اللذة وكمال الغضب وسعادته هو الغلبة
وللوهم الرجا والتمنى وللخيال تخيل المستحسنات فكذلك كمال الانفس الانسانية ان يكون عقلا
مجردا عن المادة وعن لواحق المادة فان النفس الانسانية ليس فعلها الذى يختص بها ادراك المعقولات
فقط فلها بمشاركة البدن افعال اخرى له يجب بها سعادات وذلك اذا كانت هى على ما ينبغى وذلك
ان يكون تلك الافعال سايقة الى العدالة ومعنى العدالة ان يتوسط النفس بين الاخلاق المتضادة
فيما يشتهى وفيما لا يشتهى وفيما يغضب ولا يغضب وفيما تدبر به الحيوة والات دبره والخلق هيئة تحدث
للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن وغير انقيادها له فان العلاقة التى بين النفس والبدن
يوجب بينهما فعلا وانفعالا والبدن بالقوى البدنية يقتضى امورا والنفس بالقوة العقلية تقتضى
امورا متضادة لكثير منها تارة يحمل النفس على البدن فتقهره وتارة تسلم للبدن فيمضى البدن فى فعله
فاذا تكرر تسليمها احدث ذلك فى النفس هيئة اذعانية للبدن حتى انه يعسر عليه بعد ذلك ما كان
لا يعسر قبل من ممانعته وكفه عن حركته فاذا تكرر قهره له حدث منه فى النفس هيئة عالية يسهل   منعه
بذلك عليه من معاوقة البدن فيما يميل اليه ما كان لا يسهل قبل وانما تقرر هيئة الاذعان ووقوع
وقوع

افعال من طرف واحد في التقصير والافراط وانما يقع هيئة الاستيلا بان يجري الافعال على التوسط
فلا يمكن ايجاب شيء بل سلب شيء فان الفاتر مثلا لا حار ولا بارد في الحقيقة فان الهيئة الاستيلائية
ليست هيئة غريبة من جوهر النفس بل هي من طبع التجرد والتفرد عن المادة ولواحق المادة والهيئة
الاذعانية هي الغريبة المستفادة من المادة المضادة لما عليه مقتضى جوهر النفس فسعادة النفس
في كمال ذاتها من الجهة التي يخصها هو صيرورتها عالما عقليا وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها
وبين البدن ان تكون لها الهيئة الاستيلائية ثم اللذة تتبع الادراك لا حصول الكمال بل اللذة
هي ادراك الملايم فاللذة الحسية هي ادراك الملايم الحسي ويجب ان تكون بغتة وذلك لان الحس انما
يحس بالخلاف ولا يحس تشبه الالة في الكيف فاذا استقر الكيف الحسي في الالة لم يحس بها من الوارد
عليها فانما يكون ذا قبل الاستقرار فلهذا يكون اللذة الحسية هي الحس بالملايم بغتة واما الملايم الحسي
فاذا وصل ووجد ولم يحس به لم يكن لذة وكذلك الغلبة اذا وقعت ولم يحس بها لم يكن لذة وقد
اخطا من ظن ان اللذة الحسية هي الرجوع الى الحالة الطبيعية فاذا بلغت لم يكن لذة فان هذا ليس بلذة
بل سبب في بعض الاشيا لوقوع اللذة لكن اللذة هي الاحساس بذلك الرجوع من جهة ما ذلك الرجوع
ملايم وبالجملة فان اللذة الحسية هي الاحساس بالملايم وكذلك كل لذة وملايم كل شيء هو الخير
الذي يخص الشيء هو كماله الذي هو فعله لا قوته فملايم النفس الناطقة تعقل الخير المحض والموجودات
الكاينة عنه على النظام الذي يجعلها في واحدة واحدة مستفادة من الواحد الحق وتعقل ذاته
فادراك النفس الناطقة لهذا الكمال هو لذتها وقد يجوز ان يكون الكمال الذي للشيء بالطبع قد يصل اليه
ويحصل له ويدركه فلا يلتذ به او يشتهي ويلتذ ما ليس بالحقيقة لذيذا بسبب خارج لان هذا
امر غريب غير ذاتي له بسببه عارض غريب لا محالة وهذا مثل ما ان الحاسة الذوقية اذا عرض لها
افة لم يستطب الحلو ولم يستلذ به وربما اشتهت من الطعوم ما ليس لذيذا بالحقيقة وكذلك الشم للروايح
والسبب في ذلك انه لا يشعر بالملايمة فكذلك ليس بعجيب ان لا يستلذ النفس الناطقة بما يحصل
لها من كمالها ويستلذ غير ذلك اما المرض نفساني واما البدن الذي يقارنها وكما ان الافة اذا
زالت عن الحاسة عادت الى ما لها بالطبع فكذلك مقارنة النفس البدن اذا بطلت ورجعت النفس
الى جوهرها وجب ان تكون لها من اللذة والسعادة ما لا يمكن ان يوصف او يقاس بها اللذة الحسية
وذلك لان اسباب هذه اللذة اقوى واكثر والزم للذات اما قوتها فلان الادراك ~~حقيقي محض~~ عقل
محصل لحقيقة الشيء الملايم والخير الخاص بالمدرك واما الشهواني فادراكه ظاهر غير متوغل الى حقيقة
الشيء الملايم بل انما يصل الى ظاهره وبسيطه وكذلك ما يجري مجراها ولان المدرك والمنال ليس
ملموسا ماكولا او رايحة او ما اشبهها بل الشيء الذي هو البها المحض والخير المحض والذي عنه
يفيض كل خيرية وكل نظام وكل لذة وكذلك ما بعده من الجواهر الروحانية الملكية التي هي معشوقات

بذاتها واما اكثر فلان مدرك العقل هو الكل ومدرك الحس بعض من الكل والحس بعض الاشيا المحسوسة
ينافيه وبعضها يلايمه والعقل وكل مدرك معقول يلايمه ويكمل ذاته واما الزم للذات فلان الصور المعقولة
التي يعقلها العقل يصير ذاته فيرى ذلك الجمال لذاته والمدرك ايضا ذاته والمدرك والمدرك كالمجتمع
كل واحد منها على الاخر فوصول سبب الالتذاذ الى المستلذ اشد واوغل في ذاته وهذه اللذة شبيهة باللذة
التي للمبدأ بذاته وبادراك ذاته وللروحانيين ومعلوم ان اللذة التي لهما والسعادة فوق لذة الحمار بالجماع
والقضم ونحن لا نشتهي تلك اللذة بالطبع بل بالعقل ولا نحس اليها ولا نتصورها وان كان البرهان والعقل
يدعوان اليها ومثلنا في ذلك مثل العنين فانه لا يحس بلذة الجماع ولا يشتهيه لانه لم يجربه ولم
يعرفه وان كان الاستقراء والتواتر يعرفه وجود ذلك ويدله على ان ههنا للجماع لذة فكذلك حالنا
في اللذة التي يعرف وجودها ولا نتصورها ولو كنا نتصور كيفية ملايمة المعقولات للنفس ونشعر بها
لكنا لا ندركها الا ويحصل لنا هذه اللذة والسعادة ولكنا ندركها ولا ندرك الملايمة التي لها من جهة
الشعور بها بسبب المادة فاذا فارقنا البدن وكنا قد حصل لنا العقل بالفعل وكنا بحيث يمكننا ان نقبل
تجلي العقل الفعال بالذات كمال القبول طالعنا دفعة المعشوقات الحقيقية واتصلنا بها ولم يكن
لنا نظر البتة الى ما تحتنا من العالم الفاسد ولا ذكر لنا شيا من احوالها وحصلنا في السعادة الحقيقية
التي لا يمكن ان يوصف ونحن في الدنيا وفي البدن قد نلتذ بعض اللذة بادراك الحق الا انها ضعيفة
خفية خاملة لعلة البدن فانما يمكننا ان نتوصل الى هذه السعادة اذا فارقنا البدن على الحقيقة
وانما تكون مفارقتنا البدن ولم يكن الاستغراق في الانفس اذا فارقنا وليس فيها هيئة بدنية مما
يحصل على سبيل الاذعان فانا في الدنيا لم يكن الاستغراق في الانفس في الابدان وكان البدن مع ذلك
يعوقنا عن الشعور بلذة الكمال الذي نكتسبه من غير مخالطة ولا ملامسة بل بسبب الهيات التي
للنفس في البدن بالعلاقة التي للنفس مع البدن وللاقبال الذي للنفس عن البدن فاذا فارقت
النفس البدن ومعها تلك الهيات باعيانها كانت كانها غير مفارقة فهذه الهيات يمنع النفس
عن السعادة بعد البدن ومع ذلك فيحدث نوعا من الاذى عظيما وذلك لان هذه الهيات مضادة
لجوهر النفس غريبة وكان اقبال النفس على البدن يشغل النفس عن الاحساس بمضادتها والان اذ
زال ذلك الاقبال بحيث ان يحس بما يضاده فيتاذى به اشد اذى وهذا نظير لمن به افة او مرض
ولما اشغل شاغل فينفعل عنه فاذا فرغ من ذلك احس به ولكن لان هذه الهيات غريبة فلا يبعد
ان يكون مما يزول على الدهر ويشبه ان يكون الشرايع جاءت لهذا المعنى فقيل ان المومن الفاسق لا
يخلد في العذاب واما النقص الذاتي للشاعر به في الدنيا والكاسب شوق النفس اليه ثم تارك
الجهد فيه ليكتسب العقل بالفعل اكتسابا تاما والمعتود على العصبية والجحد فهي الداء العياد والالم
الكاين عندنا بازاء اللذة الكاينة عن مقابله وكما ان اللذة الاخروية اجل من كل احساس

بلاء من مزاج او التيام يعرق اتصال كذلك ذلك الالم اشد من كل احساس مناف من مزاج نارى
او زمهريرى او تفريق اتصال بكل حرب وقطع ونحن ايضا لانتصور ذلك الالم المعنى الذى قررناه
وكما ان الالم الحسى هو الاحساس بالمنافى والشوق والحركة الى ضده كذلك هذا الالم وكما ان الخدر
لافة عرضت له لا يحس بالسبب المولم والمريض لا يشتهى الطعام وان كان به جوع بوليموس وهو
لا يشعر به فاذا ازال السبب احس بالشوق الطبيعى الذى له الى راحته وغذاه وكذلك النفس التى فى
البدن لا اشد منها الشوق الى كمالها الذى يخصها بعد السر الا اذا فارق البدن وخلا بما له
فى جوهره واعلم انه كما ان الصبيان لا يحسون باللذات والالام التى يخص المدركين ويستهزؤن
بهم وانما يستلذون بالحقيقة ما هو غير لذيذ ويكرهه المدركون كذلك صبيان العقول وهم
اهل الدنيا والمدركون عند مدركى وهم الذين يخلصون عن المادة **فصل** فى السعادة والشقاوة
الوهمية فى الاخرة دون الحقيقية واما الانفس الجاهلة فانها ان كانت خيرة ولم يحدث منها شوق
الى المعقولات البتة على سبيل اليقين فانها اذا فارقت المادة بقيت لان كل نفس ناطقة باقية
ولم يتاذ بالهيات المنافية وحصل لها السعادة الوهمية فان رحمة الله واسعة والخلاص
فوق الهلاك وقال بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول قولا ممكنا وهو ان هولاء اذا فارقوا
البدن وهم يذنبون وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التزام النظر اليها والتعلق
بها عن الاشيا البدنية وانما لانفسهم الفاذنية ابدانهم فقط ولا يمر فى هولا غير الابدان التى من
شانها ان يتعلق بها الانفس لانها الطالبة بالطبع وهذه مهياة وهيئة الاجسام دون الابدان
الانسانية والحيوانية المعتدلة الذى ذكرناه ولو تعلق بها لم يكن الانفسا لها فيجوز ان يكون ذلك
جرما سماويا لا ان يصير هذه الانفس لذلك الجرم او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل يستعمل ذلك
الجرم لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التى كانت معتقدة عنده وفى وهمه فان كان اعتقاده فى نفسه
وفى افعاله الخير وموجب السعادة راى الجميل فتخيل انه مات وقبر وكان سايرما فى اعتقاده
للاخيار قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والابخرة والادخنة مقارنا المزاج
الجوهر المسمى روحا الذى لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن وانه لو جاز ان لا
يتحلل ذلك الروح مفارقا للبدن والاخلاط وتقوم لكان النفس تلازمه الملازمة النفسانية قال
واضدادهم لا من الاشرار يكون لهم الشقاوة الوهمية ايضا ويتخيلون انه يكون لهم جميع ما
قيل فى السنة التى كانت لهم من العقاب للاشرار وانما حاجتها الى البدن فى هذه السعادة والشقاوة
بسبب ان التخيل والتوهم انما يكون بالة جسمانية وكل صنف من اهل السعادة والشقاوة يزداد
حاله باتصاله بما هو من جنسه وباتصال ما هو من جنسه بعده به فالسعداء الحقيقيون يتلذذون
بالمحاورة ويعقل كل واحد ذاته وذات ما يتصل به ويكون اتصال بعضها ببعض لا على سبيل اتصال

الاجسام

الاجسام فيضيق عليها الامكنة بالازدحام ولكن على سبيل اتصال معقول فيزداد فسحة بالازدحام
فصل الشروع فى ذكر النبوة وان الانبياء كيف يوحى اليهم بالمعقولات بلا تعلم بشرى فالناس
المستحقون لاسم الانسانية هم الذين يتلقون فى الاخرة السعادة الحقيقية وهولاء على مراتب ايضا
واشرفهم واكملهم الذى يختص بالقوة النبوية والقوة النبوية لها خواص ثلثة قد يجتمع فى انسان
واحد وقد لا يجتمع بل يتفرق فالخاصية الواحدة تابعة للقوة العقلية وذلك ان يكون هذا الانسان
بخدمه القوى جدا من غير تعليم مخاطب من الناس له يتوصل من المعقولات الاولى من الثانية فى اقصر
الازمنة لشدة اتصاله بالعقل الفعال اما ان هذا وان كان اقليا نادرا فهو ممكن غير ممتنع فبيانه بما
اقول ان الحدس ليس مما يدفعه العقلاء والحدس هو التفطن للحد الاوسط من القياس بلا تعليم واذا تامل
الانسان فان جميع العلوم جاءت بالحدس فهذا احدس شيئا وذلك الاخر بعلم حدس هذا وحدس شيئا
اخر وكذلك حتى بلغ العلم مبلغه فكل مسئلة فالحدس فيها جايز والنفس القوية تحدس كل مسئلة
عليها جايز ليس بعض المسايل اولى ببعض ثم من الانفس ما هو كثير الحدس ومنها ما هو قليل الحدس وكما
ان النقصان فى الحدس ينتهى الى عدم الحدس فيكون واحد من الناس لا سبيل له الى حدس شىء او تعلم
بلى ويكون من لا يمكنه ان يعلم شيئا لضعف قوة ذهنه كذلك يمكن ان يكون فى طرف الزيادة من
يحدس اكثر الاشيا او كلها حدسا لقوة نفسه لانه ليس لقوة الذهن حد لا يجوز ان يتوهم ازيد منه
الا ان يكون حادسا لكل معقول وهناك يكون النهاية وكما ان الحدس ايضا قد يقع فى زمان اطول
وفكرة اطول وقد يقع فى زمان اقصر وفكرة اقصر فكذلك قد يمكن ان يكون للحدس القصير جدا او
قريب من الحد والطويل جدا وقريب من الحدين من هنا انه ليس بممتنع ان يوجد من اشخاص
الناس من يحدس المعقولات كلها او اكثرها فى اقصر الازمنة فيسترق من الاوايل العقلية الى الثوانى
العقلية على سبيل التركيب استرادا نافذا ولا يبعد ان يكون مثل هذه النفس قوية غير مذعنة للطبيعة
وممتنعة على المجاذبات الشهوانية والغضبية الا على ما يحكم به العقل فهذا هو اشرف الانبياء واجلهم
خصوصا اذا انضم الى خاصته هذه ساير الخواص التى اذكرها وهذا الانسان كان قوته العقلية كبريت
والعقل الفعال نار فيشتعل فيها دفعة ويحيلها الى جوهره وكانه النفس التى له قيل يكاد زيتها
يضىء ولو لم تمسسه نار نور على نور **فصل** فى ان الوحى بالمغيبات كيف يكون والرؤيا يكون
وبما انها دون النبوة الرؤيا واما الخاصية الاخرى فهى متعلقة بالخيال الذى للانسان الكامل
المزاج وفعل هذه الخاصية هو الانذار بالكاينات والدلالة على المغيبات وقد يكون هذا لاكثر
الناس فى حال النوم بالرؤيا واما النبى فانما يكون له هذا فى حال النوم واليقظة معا فاما السبب
فى معرفتنا الكاينات اتصال النفس الانسانية بنفوس الاجرام السماوية التى بان لنا فيما سلف
انها عالمة بما يجرى فى العالم العنصرى وان ذلك كيف هو وان هذه الانفس فى الاكثر انما يتصل

انما يتصل بها من جهة مجانسة بينهما فالمجانسة هي من المعنى الذي هناك اقرب الى جهات هذه فاكثرها
ترى مما هناك ما هو مجانس لاحوال بدن هذا النفس او من تقرب منه او ان كانت يتصل اتصالا كليا
فاغلبيا شرفيها في الاكثر تاثرا اكثرها ما كان من همهما وهذا الاتصال بين الانفس الناطقة الارضية
والانفس السماوية امر لهما بالذات وفي الطبايع لكن الانقطاع هو الامر العارض وهذا الاتصال هو من
جهة الوهم والخيال وباستعمالهما الاثر في الامور الجزوية واما الاتصال العقلي فذلك شيء اخر وليس
كلامنا فيه ثم الخيال يقطع عن خاص افعاله في اليقظة بسببان احدهما دونه وهو الحس فان النفس
والحاس المشترك اذا اقبلا على الانفعال من المحسوسات اعرضا عن الخيال وجذبا الخيال اليها وفعلا فيه
وشغلاه عن فعله الخاص فلم يكن للخيال فعل قوي والثاني فوقه وهو العقل فان العقل لا يمكن الخيال من
الاشتغال بفعله الخاص لاستعماله اياه الة لنفسه دايما ولهذا لا يمكن التخيل من الاقبال على الصور الغير
الموجودة واذا سكن فعل احد الشيئين قوي الخيال الحس فاذا تعطل فعله عند النوم واما العقل فاذا
لم يصلح الالة لاستعماله لها لسوء المزاج ولهذا يتخيل المجانين امورا ليست فيقوى ذلك في خيالهم
حتى يكون حاله حال الموجود والماخوذ من الحس فينعكس الصورة الخيالية الى الحاسة المشتركة فتصور
فيها فيكون كانها معاينة مشاهدة فان الحاسة المشتركة قد يقبل الصور من الحواس الجزوية وقد
يقبل من الخيال والوهم فاذا حصلت فيها صورة وتاكدت انعكست الى الحواس الجزوية فصارت
فيها بالحقيقة وكانها مشاهدة من خارج ولولا ذلك لما كان هذا لم يكن ان يخيل للمرورين ما ليس فان الحس
شاغل للنفس بما في المحسوسات عن الرجوع الى ذاتها وشاغل ايضا للخيال بما يورده عليه عن الانفراد
بقوة فعله كان الاكثر من الناس غير متصلين بالانفس السماوية في حال اليقظة بل كالمحجوبين عنه
فاذا ناموا فربما وجدوا فرصة لذلك وربما كان في الخيال اذكار من امور سالفة واستعمال المحاكاة
احوال مزاجية فيحدث النفس الى باطلها ويقطعها عما لها في الطبع ان يتصل به فان وجدت فرصة
شاهدت الاحوال التي من هذا العالم في ذلك العالم فربما اخذها الخيال بحالها ولم ينتقل عنها وهذا
يقبل ايضا ففي اكثر الامر ياخذ الخيال ويحاكي كل ما يشاهد من ذلك باشباه واضداد على ما هو فعله
بالذات فربما لم يشتغل النفس بذلك بل حفظت ما رات بعينه وربما اشتغلت بذلك فحفظت ما
تخيل ولم تحفظ ما رات ثم المعبر يخمن ويحدس ان هذا الخيال حكاية عن اي معنى يمكن كما ان
الانسان ربما فكر في شيء يشغله الخيال عنه وانتقل الى غيره واستمر في ذلك شيئا بعد شيء حتى
ينسى الانسان اول فكرته فاذا قصد ليذكر اخذ يرجع بالعكس الى الذي يتخيله في الحال عن اي
شيء لاح له وذلك ايضا عن اي سبب وقع في وهمه فلا يزال يرجع القهقرى حتى يبلغ اول
فكرته فصل في الامور العظيمة التي يراها ويسمعها الانبياء وهي محجوبة عن ابصارنا
فمن كان خياله قويا جدا ونفسه قوية جدا لم يشغله المحسوسات بالكلية ولم يستغرقها فصل

يقرب

كتابخانه آستانه قدس

للمرورين

منها

منها ما يتهيأ الفرصة من الاتصال بذلك العالم مكنه ذلك اليقظة واجتذب الخيال معه فراى الحق
وحفظ وعمل الخيال عمله فتخيل ما يراه كالمحسوس المبصر المسموع فبعضه يتخيل شبحا لا يمكن ان يوصف
جماله وبعضه كلاما محكما او على التمثيل الذي جرى اليه الخيال مرموزا لا يكون احسن منه فربما
يؤدي كلهما او يؤدي احدهما او يؤدي واحدا الى خاصي وواحدا الى عامي وليس محل المعنى يفعل
هذا في الاتصال بمبادي الكائنات بل عند سطوع العقل الفعال واشراقه على نفسه بالمعقولات ما خذ
الخيال وتخيل تلك المعقولات وتصورها في الحس المشترك فيرى الحس لله عظمة وقدرة لا يوصف
فيكون هذا الانسان له كمال النفس الناطقة وكمال الخيال معا فصل في ان الممرورين كيف يتفق لهم
ان يخبروا عن المغيبات وقد يتفق للممرورين شيء من الانذار بالكائنات وذلك لان مزاجهم ردي
وخيالهم قوي بسبب النفس الغالب على مزاج روحهم الذي في الدماغ الملطف المخفف اياه فلرداءة
مزاجهم تبطل المقاومة التي تقع من العقل النظري للخيال فيقوى الخيال لا يكاد يذعن للحس وحتى ان
ذلك الانسان يمر به شيء فلا يراه ويسمع صوتا فلا يحس به ثم يكون احساسه ايضا ضعيفا لفساد
مزاج الات الحس فلا يمانع الخيال كثير ممانعة والخيال لا يمانع النفس بما هو خيال عن الاتصال بالعوالم
العالية بل يجيب اليه ويشتهي ان يحدث في النفس تغيرا ما فيحيله ولكن انما يمانعه اذا اشغله شاغل
من حس او احتاجه مهم من تخيل واما اذا لم يشغله شاغل ولم يستول عليه تخيل بل تثبت المعاني التي
كانت يشغله ويهمه من المتخيلات وملها فان لكل قوة ملالا ولم يكن الحس وحده قوي الاستيلاء عليها
امكن ان يجد النفس منه فرصة وخلاصا من الشاغلات ويلزم ذلك الخلاص ان يتصل بالعالم السماوي
فان ذلك مبذول له وفي سنخه ما لم يعق عايق فحينئذ يشاهد امورا من احوال العالم وليس هذا
لشرف هذا الانسان بل لخساسته فانه في يقظته كالنايم عقله وعدم عقل فصل في كيفية
جواز كون المعجزات والكرامات المختصة بالانبياء وفي العين وفي الوهم فاما الخاصة الثالثة التي
لنفس النبي فهي تعتبرها الطبيعية فانه يمكن ان يكون من القوة بحيث يصدر عن اوهامها في غير ابدانها
ما قد يصدر من اكثر الانفس في ابدانها من التغيرات التي هي مبادي الاستحالات العظيمة الى الخير
والشر والى الحوادث التي لها في الطبيعة اسباب كالزلازل والرياح والصواعق وقد قررنا بل هذا
المعنى ثم من شان الانفس ان يحدث منها في ابدانها حرارة قوية بالمزاج يكون سببا لدفع كثير من
الالام وبرودة قوية بالغم والخوف ويكون سببا للامراض بل للهلاك وقد يكون الاوهام النفسية
اسبابا بالرياح يحدث وحركات بغير اختيار يحدث ومادة الابدان العنصرية كلها في الاصل واحدة
والعنصر لجميع ذلك قابل فان كان الفاعل قويا اطاعه العنصر لا محالة وقد قررنا ان للنفس لان يفعل
في نفس العنصر شيئا على مجرى فعل الطبيعة ولكن لا بالاسباب الطبيعية المتعارفة فلا يبعد ان يكون نفس
قوية يجاوز بتاثيرها هذا بدنها ويكون حالها حال الانفس التي ذكرناها في فصل العناية والتدبير

بتاثيرها

الذى

امرها

وملكتها

ان يفعل

فلنذكر ذلك ههنا ويشبه ان يكون العين خاصة نفسانية في هذا الباب فان العين اعتقاد
وجود شيء مع اعتقاد ان لا وجوده اولى ليتدبر فيتبع الوجود ذلك الاعتقاد فيدخل المزاج
لديه ذلك الشيء افة والاوهام التي ينسب الى بعض الامم ان صحت فعلى هذا السبيل وهذا مما لا
يبعد وليس قياس يوجب امتناعه بل القياس يوجب امكانه وان كان نادرا وقد ذكر افلاطن
شعبة من هذا في كتاب سوفسطيقا وهذا غاية ما اردنا ان نودعه كتابنا هذا اركانا
قد وفينا بما وعدنا على سبيل الاختصار وعلى سبيل اجتناب البراهين الصعبة المبنية على تركيبات
كثيرة القياس وان كانت من القوة الاولى ان نذكر ولكن موثر الايضاح
والاختصار وتقريب البعيد ان مال الى الاظهر فهو معذور
ونسئل الله ان يجنبنا الزيغ والزلل والاستبداد
بالراي الباطل واعتقاد العجب فيما يرى
ويعقل والحمد لله رب العالمين
والصلوة على رسول الله
محمد صلعم وآله
الطيبين
الطاهرين

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

بازبین شد
۱۳۷۱ش

بازبین شد
۱۳۵۳خ

کتابخانه آستان قدس رضوی
ویژه کتاب